از

محمد حنیف ندوی

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ ○ لاہور

عقلیاتِ ابن تیمیہؒ

از

محمد حنیف ندوی

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ ○ لاہور

www.KitaboSunnat.com

ISBN: 969-469-098-6

طبع دوئم: 2001ء

تعداد: 1100

ناشر: ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری)
ناظم ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

قیمت: -/200 روپے

پریس: مکتبہ جدید پریس، لاہور

اس کتاب کی طباعت واشاعت اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد
اور انفاق فاؤنڈیشن، کراچی کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

فہرست مضامین

مضامین | صفحہ

فصلِ دوم

فصل سوم

فصل چہارم

فصل پنجم

فصلِ ششم

فصلِ ہفتم

فصلِ ہشتم

حرفِ چند

حافظ ذہبی، مزی اور زملکانی نے اگر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو فکر و نظر کے اعتبار سے بینظیر اور بے مثل شخصیت قرار دیا ہے تو اس میں ذرا بھی مبالغہ نہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ اسلام کی پوری علمی تاریخ میں ایسا جامع الصفات انسان پیدا نہیں ہوا۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، نحو، عقلیات اور کلام کونسا ایسا فن ہے جس کے دقائق اور باریکیوں پر انہیں مجتہدانہ عبور حاصل نہیں۔

علومِ قرآن اور تاویل و تشریح کے نکات و معارف کے گہرہائے یک دانہ کو یہ جب صفحاتِ قرطاس پر بکھیرتے ہیں تو امام محمد العراقی الجزری کے بقول تفسیر کے گلِ سرسبد مجاہد، عطا اور جابر کی یاد تازہ ہو جاتی ہے[۱]۔ حدیث کی شمعیں اگرچہ ان کے گھر ہی میں فروزاں تھیں، تاہم ان کے شوقِ فراواں نے اس پر اکتفا نہیں کی، بلکہ جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں قریب قریب دو سو سے زائد شیوخ و اساتذہ سے انہوں نے شرفِ تلمذ حاصل کیا۔

اس فن میں ان کی مہارت و استعداد کا کیا عالم ہے، اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ جب کسی خاص روایت کو تحقیق و احتساب کا ہدف ٹھہراتے ہیں تو اس طرح ماہرانہ کہ لغت، رجال، علل اور تطبیق کا کوئی گوشہ نظروں سے اوجھل نہیں رہتا۔ فقہ میں بالعموم ان کے سامنے مجتہدات کا وہی جانا بوجھا ذخیرہ رہتا ہے جس کو حنبلی فقہاء و ائمہ کی طبعِ معاملہ رس نے ترتیب دیا ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہی مدرسۂ فکر ایسا ہے جو براہ راست کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ اور سلف کی تصریحات پر مبنی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ احناف، شوافع یا مالکیوں کی فقہی کوششوں سے یہ ناآشنا ہیں۔ اس سلسلے میں ان کے علم و فضل کا پھیلاؤ ان تمام تہذیبی خزائن کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے، جن کو مختلف فقہاء نے صدیوں کی محنت و

۱۔ دیکھئے الجزری کا قصیدۂ الکواکب الدریہ مصنفہ شیخ مرعی ابن یوسف الکرمی الحنبلی مطبعہ کردستان العلمیہ مصر ص ۲۰۸

کاوش سے جمع کیا اور سجایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب یہ کسی فقہی مسئلے پر اظہارِ خیال کرتے ہیں تو اس جرأت اور اعتماد کے ساتھ کہ جس طرح ایک امام و مجتہد کو اظہارِ خیال کرنا چاہیے۔

فقہ کے کن کن مسائل میں انہوں نے عام فقہاء کی روش سے ہٹ کر تفرد کی راہ اختیار کی اور اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کا ثبوت دیا، شیخ مرعی نے ان تمام مقامات کی تفصیل سے نشاندہی کی ہے [۱] اور لطف یہ ہے کہ ان تفردات میں یہ برسرِ حق بھی ہیں۔ اصول میں بھی یہ کسی کے مقلد نہیں۔ استحسان، مصالحِ مرسلہ اور استصحاب ایسے بنیادی اور دقیق مسائل پر یہ جس انداز سے بحث کرتے ہیں اور اسلام کی روحِ تقنین کو پالینے میں جس دقتِ نظر اور ژرف نگاہی سے کام لیتے ہیں، اس سے ان کے علم و مطالعہ کی وسعتوں کا صحیح صحیح احساس ہوتا ہے۔

نحو کے بارے میں ان کو کس درجہ دسترس حاصل تھی، اس کے متعلق امامِ فن ابوحیان کا یہ لطیفہ قابلِ ذکر ہے کہ یہ جب ان سے ملے تو پہلی ہی ملاقات کے بعد ان کی رائے نے اس اعتراف کی شکل اختیار کر لی۔

مارات عینائی مثل ابن تیمیة

ترجمہ: میں نے اپنی ان آنکھوں سے ایسا غیر معمولی انسان نہیں دیکھا۔

یہی نہیں اسی صحبت میں ان کی تعریف میں فی البدیہہ ایک پھڑکتا ہوا قصیدۂ مدحیہ بھی کہہ ڈالا۔ لیکن پھر جب اثناءِ گفتگو میں علامہ نے ایک خاص مسئلہ سے متعلق سیبویہ کی مخالفت کی اور کہا کہ اس نے قرآنِ حکیم کے فہم و تعبیر کے ضمن میں اسی مقامات پر ٹھوکر کھائی ہے اور ادب و نحو کے تقاضوں کو صراحۃً ٹھکرایا ہے، تو یہ سن کر یہ چکرا کر رہ گئے، اور پیغمبرِ نحو کے بارے میں اس گستاخی کو برداشت نہ کر سکے [۲]۔

عقلیات اور علم الکلام میں یہ کسی کو اپنا مدِ مقابل یا حریف نہیں سمجھتے۔ اشعری، غزالی،

۱۔ دیکھیے الکواکب الدریہ مصنفہ شیخ مرعی ابن یوسف الکرمی الحنبلی مطبعہ کردستان العلمیہ مصر ص ۲۰۸

۲۔ دیکھیے القول الجلی فی ترجمہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ الحنبلی مصنفہ علامہ صفی الدین الحنفی البخاری مطبعہ کردستان العلمیہ، ص ۳۳، ۳۴

ابن سینا، فارابی، ابن عربی اور حکمت و دانش کے مینار ارسطو پر ایسی کڑی اور کراری تنقید کرتے ہیں کہ داد نہیں دی جاسکتی۔

مقصد یہ ہے کہ ابن تیمیہ کسی ایک ہی فن میں امامت و اجتہاد کے درجہ پر فائز نہیں، اور ان کے فضل و کمال کا دائرہ کسی ایک ہی میدان تک پھیلا ہوا نہیں، بلکہ بقول شیخ تقی الدین بن دقیق العید کے ان کی عبقریت و کمال اور غیر معمولی استحضار کی یہ کیفیت ہے گویا

العلوم کلھا بین عینیہ یاخذ منھا مایرید و یدع مایرید۔[۱]

ترجمہ: تمام علوم ان کی نظر کی زد میں ہیں۔ ان میں جس کو چاہتے ہیں، لے لیتے ہیں، اور جس کو چاہتے ہیں نا قابل اعتناء سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں۔

ان کی تصنیفات کا دائرہ بہت وسیع اور متنوع ہے۔ علامہ ابراہیم بن محمد بن خلیل الحلبی کا قول ہے کہ ان کی زندگی ہی میں ان کے آثار قلم کی تعداد پانچ سو تک پہنچ چکی تھی۔[۲] ذہبی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ابو حفص البزار کا کہنا ہے کہ ان کتابوں کی مقبولیت و پذیرائی کا یہ حال ہے کہ اسلامی ممالک میں، میں جہاں بھی گیا وہاں لوگوں کو ان کی کتابوں سے استفادہ کرتے پایا۔

آپ کا پورا نام احمد تقی الدین ابو العباس بن الشیخ شہاب الدین ابی المحاسن عبدالحلیم بن الشیخ مجد الدین ابی البرکات عبدالسلام بن ابی محمد عبداللہ بن ابی القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علی بن عبداللہ بن تیمیہ الحرانی ہے۔

۶۶۱ھ مطابق ۱۲۶۳ء میں دمشق کے قریب ایک مشہور تاریخی شہر حران میں پیدا ہوئے۔[۳] اس کی تہذیبی اہمیت و عظمت کے بارے میں یاقوت طبری، ابن کثیر، ابن جبیر اور ابو الفداء نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ اختصار کے ساتھ اس کے متعلق تین باتیں

۱۔ ایضاً، ص ۳۱

۲۔ الود الوافر، ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر الشافعی مطبوعہ کردستان العلمیہ، ص ۹۷

۳۔ ایضاً، ص ۱۳

خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ایک یہ کہ صابیوں کا مذہبی مرکز ہونے کی وجہ سے یہ فلسفہ و نجوم کا قدیم ترین گہوارہ رہا ہے۔دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر پہلی دفعہ اسلام کا آفتابِ جہانتاب چمکا جس کے نتیجے میں یہاں کے رہنے والوں نے صابیوں کے بت پرستانہ فلسفے کو ترک کر کے اسلام کے نظریۂ توحید کو اپنایا اور تیسرے یہ کہ یہاں شیعہ سنی اختلافات ہمیشہ شدید رہے۔اوّل اوّل صلیبی لڑائیوں کی وجہ سے تاراج ہوا، اور پھر تاتاریوں کے انسانیت سوز حملوں نے اس کی بچی کھچی آبادی کو بھی موت کے گھاٹ اتار دیا۔

علامہ نے جس خاندان میں شعور کی آنکھ وا کی اور جس ماحول میں پلے بڑھے، وہ علم و فضل اور زہد و ورع کے لحاظ سے اچھی خاصی شہرت کا مالک تھا۔صاحبُ الکواکب الدریہ نے ان کے اخلاق و عادات اور معمولات و عبادات کا جو حسین و دلکش نقشہ کھینچا ہے، اس سے ان کی سیرت و کردار کی تاب ناکیوں کا اندازہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص صرف علوم و معارف کی دولتِ بے پایاں ہی سے بہرہ ور نہیں ہے بلکہ اس کا دامنِ اخلاص توجہ الی اللہ، تقویٰ اور عفاف و کرم کی اس ثروت سے بھی مالا مال ہے جو صرف اولیاء اللہ کا حصہ ہے۔[۱] قرانی کے شاگرد رشید نجم الدین ابوالفضل اسحاق بن ابی بکر بن المیٰ بن الطسز نے اپنے ایک شعر میں شاید ان کے اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے:

ولیس فی العلم والزھد مشبہ

سوی الحسن البصری و ابن المسیب

ترجمہ: علم و زہد میں ان کا حسن بصری اور سعید بن المسیب کے سوا اور کوئی مماثل نہیں۔

مستشرقین کی بارگاہِ علم میں ان کی پذیرائی نہیں ہوسکی اور جن لوگوں نے ازراہ کرم ان کو شائستہ التفات سمجھا ہے، ان کی رائے میں یہ کٹر رجعت پسند (Reactionary) تھے۔ یہی وجہ ہے کہ صفات میں ان کا مسلک کھلے ہوئے بشریاتی

۱۔ دیکھئے الکواکب الدریہ، ص ۱۵۶ تا ۱۶۰

(Anthropomorphic) تصور پر مبنی ہے۔ سارٹن نے ''ہسٹری آف سائنس'' میں ان پر دو واضح الزام عائد کیے ہیں۔ ایک اپنے سوا دیگر فرق و مذاہب کے مقابلے میں ان کی عدم رواداری اور تشدد (Intolerance) کا، اور دوسرے یہ کہ یہ قرآن وحدیث کی تعبیر و تشریح کے سلسلے میں حد درجہ حرفیت پسند (Literalist) تھے۔[۱]

اس قسم کے الزامات دراصل اصطلاحات کے غلط اور بے محل استعمال سے ابھرتے ہیں اور اس وجہ سے اہمیت اختیار کر لیتے ہیں کہ ہم کسی شخص کے خیالات وافکار کا جائزہ لیتے وقت اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ یہ شخص جس دور و عصر میں پیدا ہوا ہے اور جن تہذیبی روایات میں اس نے پرورش پائی ہے، اس کے تقاضے کیا تھے۔ اور یہ کہ بحیثیت ایک عظیم اور دیدہ ور مسلمان عالم و مصلح کے یہ جن اقدار کو تسلیم کرتا تھا اور جس نصب العین کی اشاعت وفروغ کے لیے اس نے اپنی زندگی کی تمام توانائیوں کو وقف کر رکھا تھا وہ فکر واستدلال کے کس نہج کا طالب تھا۔

مزید برآں ہمارا نا قابلِ عفو قصور یہ بھی ہے کہ ہم کسی شخص کی تصانیف کا گہرا مطالعہ کیے بغیر دو چار سنے سنائے مفروضوں کے بل پر الزامات کی ایک فہرست تیار کر لیتے ہیں، اور یہ دیکھنے کی مطلق زحمت نہیں کرتے کہ اس کے نتائجِ فکر کس درجہ استوار، کتنے تابناک اور کس درجہ منطقی استواری لیے ہوئے ہیں۔ اور یہ کہ اس کے پیغام یا دعوت کی اصلی اور بنیادی روح کیا ہے جو اس کی تمام تحریروں میں جاری وساری ہے؟

علامہ ابن تیمیہ کے بارے میں ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ مستشرقین کی نظروں میں یہ محض فکر واندیشہ کی انہی کوتاہیوں کی بنا پر معتوب ٹھہرے ہیں۔

علامہ کی آراء وافکار کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل حقائق کا ذہن میں رہنا ضروری ہے:

۱۔ علامہ نے جس علمی خانوادے میں تعلیم وتربیت حاصل کی وہ حنبلی روایات کا شدت سے حامل تھا۔ اس لیے علامہ اپنی مجتہدانہ ومجددانہ صلاحیتوں اور فکر ونظر کی استواری اور وسعتوں کے باوجود حنبلی اندازِ فکر سے دست کش نہیں ہو سکے، بلکہ مطالعہ وتحقیق کے بعد بھی

۱۔ دیکھیے ہسٹری آف سائنس ج ۳، ص ۴۲۱

ان کی یہ پختہ رائے تھی کہ فقہ حنبلی اور علم الکلام کا وہ انداز و اسلوب جس کو خصوصیت سے امام اہل السنّت احمد بن حنبل نے پیش کیا، صحت و صواب کی جو مقدار اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے، دوسرا کوئی نظام، فقہی ہو یا کلامی، اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے کیونکہ اس میں معقولیت اور کتاب و سنّت کی ٹھیٹھ ترجمانی کے علاوہ اسی سادگی، اسی صداقت اور اثر آفرینی کی جھلک ہے کہ جس پر سلف کو ناز تھا اور جس کو اسلام کا مابہ الامتیاز وصف قرار دینا چاہیے۔

۲۔ علامہ کو جو دور ملا وہ ملت اسلامیہ کے حق میں ایسا رستاخیز اور اس درجہ انتشار اور سیاسی اختلال کا حامل تھا کہ جس میں خلافت کی عبائے استحکام تار تار ہو چکی تھی۔ مرکزی حکومت کا تصور ختم ہو گیا تھا اور مسلمان چھوٹے چھوٹے دائروں میں بٹ کر رہ گئے تھے۔ مغرب میں صلیبی لڑائیوں نے اسلامی روایات کو تاراج کر کے رکھ دیا تھا اور مشرق میں فتنۂ تاتار کی یورشیں اسلام کے اس تہذیبی و علمی ورثہ کو ملیا میٹ کر دینے میں مشغول تھیں کہ جس کی شمیم آرائیوں سے پوری دنیائے انسانیت کو بہرہ مند ہونا تھا۔ ظلم و ستم کا یہ دور کس درجہ پریشان کن اور قلب و ذہن کے سکون کو برباد کر دینے والا تھا۔ ابن اثیر نے چشم دید گواہ کی حیثیت سے اس کا پورا پورا نقشہ کھینچا ہے۔ ستم بالائے ستم یہ تھا کہ اس سیاسی انحطاط کے پہلو بہ پہلو خود اسلام کا چہرۂ روشن مسخ ہو چکا تھا۔ یعنی وہ دین حق اور عقیدہ و عمل کی وہ شمعِ فروزاں اسلام جس سے فکر و دانش کے دواعی کو تابش و حرکت حاصل کرنا تھی، اب خود ٹھس، بے جان اور غیر متحرک ہو کر رہ گیا تھا۔ فقہاء مکمل طور پر جمود کا شکار تھے۔ علماء بے بس، مرعوب اور موجودہ صورتحال سے حیران و ششدر تھے۔ عوام نے توحید و سنت کی صاف ستھری تعلیمات کو چھوڑ کر طرح طرح کی بدعات کو اپنا رکھا تھا۔ تصوف جس سے اس پر آشوب دور میں تسکین حاصل ہو سکتی تھی، خود تعبیر کی بوقلموں پریشانیوں کی وجہ سے فیض رسانی کے وصف سے محروم ہو چکا تھا، اور اس کا مصرف اس سے زیادہ نہیں رہا تھا کہ کرشمہ و فسوں یا عجائب و غرائب کے اظہار سے لوگوں کی توجہات کو اپنی طرف مائل کرے۔

ان داخلی و خارجی فتن اور فکر و عقیدہ کے قیامت خیز انتشار میں اگر ایک شخص یکہ و تنہا احیاء اسلام کے نقشوں کو ترتیب دیتا ہے اور ترتیب ہی نہیں دیتا بلکہ تلوار و سنان سے اور زبان و قلم سے ان تمام تاریکیوں کے خلاف صف آراء بھی ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ کام ہرگز آسان اور سہل نہیں۔

اس سلسلے میں انہوں نے کن کن آزمائشوں کو برداشت کیا، کس کس طرح علمائے سوء اور برخود غلط صوفیاء کی سازشوں کی بناء پر قید و بند کی جاں گسل صعوبتوں کو جھیلا اور کیونکر کلمۂ حق اور جرأتِ رندانہ کی پاداش میں حکامِ وقت اور عوام کے عتاب کا شکار ہوئے۔ تجدید و اصلاح سے متعلق یہ ایک الگ داستان ہے جس کو ہر سوانح نگار نے بیان کیا ہے اور جس سے کہ ان کی عزیمت، ایثار اور دینی حمیت و غیرت کا صحیح صحیح اظہار ہوتا ہے۔ اس چومکھی لڑائی میں ان کو جہاں تاتاریوں اور نصیریوں کے مقابلے میں تلوار اٹھانا پڑی، وہاں فقہاء کے جمود، صوفیاء کے الحاد و شعبدہ طرازیوں اور متکلمین کے غلط اور کتاب و سنت کے جادۂ مستقیم سے ہٹے ہوئے تصورات کے خلاف بھی قلم کو جنبش دینا پڑی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حسد و عناد نے ان کی راہ میں مشکلات کے پہاڑ حائل کر دیئے۔ اور اگر ان کے اس جہاد میں اس وقت کے سلاطین و امراء نے شرکت کی ہوتی، اور مخالف عناصر نے ان کی دعوت پر لبیک کہی ہوتی تو بقول بروکلمان کے، اسلام کا تہذیبی مستقبل آج سے قطعی مختلف ہوتا۔

لائقِ غور بات یہ ہے کہ افراتفری کی اس فضاء میں ایک ایسے مصلح و مجدد کے رشحاتِ قلم میں کسی طرح بھی ٹھہراؤ یا اسلوبِ اظہار میں حسن توازن و رفق کے تقاضے قائم رہ سکتے ہیں جو اس پورے مریضانہ معاشرے سے بیزار ہے اور اسے یکسر بدل دینے کے لیے مضطرب و بے چین ہے۔ اگر کسی نے سرجن کے تیز و براں نشتر یا دوا کی تلخی و بدمزگی سے لطف و ذوق کا مطالبہ کیا ہے تو یقیناً علامہ ابن تیمیہ کی خشونت و تشدد کو بھی ہدفِ ملامت ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ ہماری یہ پختہ رائے ہے کہ اگر علامہ کو سازگار اور خوشگوار حالات میں علوم و فنون کی خدمت کا موقع ملتا تو ان کی تحریریں زیادہ مرتب زیادہ پُر وقار اور زیادہ بھاری بھرکم ہوتیں۔

اسی طرح ہمارے نزدیک رجعت پسندی کا الزام بھی غلط اور بے معنی ہے۔ اگر ایک شخص ارسطو کی منطق پر کڑی تنقید کرتا ہے اور بیکن یا لائبنیز سے بھی پہلے اس کی افادیت کو مشکوک قرار دیتا ہے، اور اس کے مقابلے میں ایک مثبت، آسان اور قابلِ فہم منطق کی طرح ڈالتا ہے، تو یقیناً ایسا شخص تقدم پسند اور فکر و دانش کے قافلوں کو آگے بڑھانے والا ہے۔

حرفیت پسندی کا اعتراض غیر واضح ہے۔ سارٹن کی مراد اس سے اگر وہ ٹھیٹھ اور سیدھا سادہ

منہاجِ استدلال ہے جو کتاب وسنت کی تصریحات اور سلف صالحین کی تعبیرات پر مبنی ہے اور جس کو علامہ فقہ واجتہاد کے سلسلے میں عموماً پیش کرتے ہیں، تو سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مجتہد علم ومطالعہ کی بناء پر دیانتداری سے یہی سمجھتا ہے کہ کتاب وسنت کی تصریحات سے براہِ راست ان تمام عملی وفقہی تقاضوں کا جواب دیا جاسکتا ہے جو اقتضاء زمانہ سے ابھرتے ہیں تو اس میں حرج ہی کیا ہے؟ زیادہ سے زیادہ اس دعویٰ کو آپ تکلف پر مبنی قرار دے سکتے ہیں لیکن حرفیت پسندی یہ ہرگز نہیں۔

علامہ نے اسلامی فقہ کی تدوین میں کن اصولوں کو مدنظر رکھا ہے، یہ ایک مستقل مضمون ہے جو تشریح ووضاحت کا طالب ہے اور ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے۔ تاہم اس ضمن میں ہم اس حقیقت کی طرف اشارہ کیے دیتے ہیں کہ علامہ کا شمار ان حقیقت پسند فقہاء میں ہوتا ہے جنہوں نے مسائل میں زیادہ سے زیادہ مصالحِ عباد کا خیال رکھا ہے، اور فقہ اسلامی میں معروضی نقطۂ نگاہ اختیار کیا ہے۔ اور اگر حرفیت پسندی سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے صفات میں صرف نصوص اور سلف صالحین کی تعبیرات ہی پر بھروسہ کیا ہے اور فلسفہ ودانش کے تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا تو اعتراض کی یہ نوعیت صدق وکذب کے دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ علامہ صفات میں صرف کتاب اللہ سے استدلال نہیں کرتے بلکہ سنت اور سلف صالحین کی تصریحات کو بھی فکر ونظر کا ایک اہم پیمانہ قرار دیتے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ مسئلہ صفات کی نزاکت کم ازکم استدلال کے اس پھیلاؤ کی روادار نہیں۔ لیکن الزام کی یہ نوعیت قطعی خلاف واقعہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں علامہ نے فکر وتعمق سے کام نہیں لیا، یا تنزیہہ وتجرید کے عقلی تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ عقلیات کا دائرہ نسبتاً زیادہ وسیع ہے جس میں عام سمجھ بوجھ سے لے کر حکمت ودانش کے ان شہ پاروں تک وہ ہر شے داخل ہے جس کو ذوق نبوّت کی تاب ناکیوں نے پیش کیا ہے۔ یعنی علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یونانیوں کی خود ساختہ اور بے جان اصطلاحوں کو استعمال کیے بغیر بھی حق وصواب کی منزلوں تک رسائی ممکن ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات پر جس نہج سے گفتگو کی ہے، اس میں

بشریاتی (Anthropomorphic) جھلک نمایاں ہے، تو یہ خاصا پیچیدہ مبحث ہے۔ اس پر ہم نے صفات کے ضمن میں کھل کر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ زیرِ غور مسئلہ میں اصل اشکال کیا ہے۔ قارئین کرام کو چاہیے کہ اس کو اصل کتاب ہی میں دیکھیں۔ مقدمہ کی تنگ دامانی زیادہ وضاحت کی متحمل نہیں۔

علامہ کی تجدید و اصلاح کے حلقے اور فکری و عقلی عظمت کے پہلو بہت وسیع اور بوقلموں ہیں۔ انہوں نے علوم و فنون اور تہذیب و ثقافت کے ان تمام گوشوں پر تنقیدی نظر ڈالی ہے جو اسلامی نقطۂ نظر سے صحت و صواب کی راہ سے ہٹے ہوئے ہیں، اور کوشش کی ہے کہ ان کا رُخ اسلام اور کتاب و سنت کی ٹھیٹھ تعلیمات کی طرف پھیر دیا جائے۔

ہماری اس کتاب کا موضوع نسبتاً محدود ہے۔ ہم نے ان کے صرف انہی تصورات سے تعرض کیا ہے جن کا تعلق منطق، علم الکلام اور فلسفہ کی طرفہ طرازیوں سے ہے۔ علامہ نے اس ضمن میں نقد و احتساب کے جو دبستان سجائے ہیں اور فکر و تعمق کے جن جواہر ریزوں کو صفحاتِ قرطاس پر بکھیرا ہے، ہم نے ان سب کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔

کتاب کی تدوین کے سلسلے میں ہم نے خصوصیت سے مندرجہ ذیل اصول مدنظر رکھے ہیں۔

۱۔ زیرِ بحث نظریات کا اقتباس اصل مآخذ سے کیا جائے اور ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھا جائے کہ ان کا تاریخی و علمی پس منظر کیا ہے۔

۲۔ مشکل اور خالص فنی مباحث کا رشتہ کہیں بھی ادب و زبان کے تقاضوں سے منقطع نہ ہونے پائے۔ اور

۳۔ اگر یہ محسوس ہو کہ علامہ کے قائم کردہ دلائل و تصوّرات میں بایں عظمت و جلالت قدر کہیں منطقی جھول یا خلل رہ گیا ہے تو اس کی نشاندہی کر دی جائے۔ اور بغیر کسی رُو رعایت اور جنبہ داری کے بتا دیا جائے کہ ان کے مؤقف میں کیا پیچ یا بل رونما ہے۔

محمد حنیف ندوی

فصلِ اول

اہلِ منطق کی واماندگیاں

منطق کے ارتقائی مرحلے، ارسطو سے پہلے فکر و نظر کے پیمانے

اس سے پہلے کہ تردید و احتسابِ منطق کے سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ کی طرفہ طرازیوں کا تذکرہ کریں اور یہ بتائیں کہ کس طرح ان کی طبعِ روشن نے مل (Mill)، دیکارت (Descartes) اور بیکن (Bacon) سے کہیں پہلے اس فن کی کمزوریوں کو بھانپ لیا تھا، یہ ضروری ہے کہ یونانی منطق کے ارتقاء نے جو مرحلے طے کیے ہیں ان کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

منطق ایسے علم سے تعبیر ہے جس میں فکر و استدلال کے ان پیمانوں سے بحث کی جاتی ہے جو صواب و خطا کے درمیان خط امتیاز کھینچ سکیں اور یہ بتا سکیں کہ پیش کردہ مقدمات (Premises) میں کہیں جھول تو نہیں ہے۔ مغالطہ آرائی اور سفسطہ کی کارفرمائیاں تو نہیں ہیں۔ اگر استدلال صحیح ہے تو ان خطوط کی وضاحت کر سکیں جن کی بدولت اشہب استدلال جادۂ مستقیم سے ہٹنے نہیں پایا۔ اور اگر صحیح نہیں ہے تو پھر اپنی نپی تلی زبان میں اس پیچ (Fallacy) اور اُلجھاؤ کی نشاندہی کر سکیں جس کی وجہ سے عموماً اخذ نتائج میں غلطی کا ارتکاب ہوتا ہے۔ بعض اہلِ علم کی اس رائے کو مان لینا درست نہیں کہ اس فن کا موجد ارسطو ہے اور وہ پہلی کتاب جس نے اس کے خدوخال کو متعین کیا اور نکھارا، اُور جانون (Organon) ہے، جس کا دائرۂ مضامین میں مقولات (Categories)، تحلیلات (Analytics) اور ان قوانین [۱] (Topics) کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جن سے صحت و لغزش استنباط کے حدود متعین

۱۔ قدیم مترجمین انہیں علی الترتیب ایساغوجی، انولوطیقا اور طوبیقا کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہوتے ہیں۔[۱]

اس میں شبہ نہیں کہ ارسطو وہ پہلا نامور فلسفی ہے جس نے اس فن پر باقاعدہ گفتگو کی ہے، جس نے اس کی ضروری تفصیلات کو ترتیب دیا ہے اور جس نے اس کے رخ ورخسار کی دلآویزیوں کو اوّل اوّل اہل نظر کے سامنے پیش کیا ہے۔ مگر اس کو منطق کا خلاّق یا موجد ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ فیصلہ کن اہمیت کا حامل ہے کہ منطق کا اطلاق آج جو وضوح وتعین لیے ہوئے ہے خود ارسطو کے مضامین میں اس کو یہ اہمیت حاصل نہیں۔ اس کے ہاں اس فن کو عموماً جدلی دلائل (Dialectical Arguments) کے لفظ سے پکارا جاتا ہے۔ موجودہ وضوح وتعین کے لیے یہ لفظ الاسکندر الافرودیسی (Alexander of Aphrodisias) کی ان کاوشوں کا مرہونِ منت ہے جو اس نے تیسری صدی عیسوی میں اورجانون کی تشریح کے سلسلے میں انجام دیں۔[۲]

یوں بھی اصولی لحاظ سے دیکھیے تو علوم وفنون کا آغاز یک کسی ایک شخص کی طباعی اور جدّت آفرینی سے نہیں ہو پاتا۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ پہلے اہل فکر کے حلقوں میں کچھ تقاضے ابھرتے ہیں اور کچھ مسائل پیش آتے ہیں جن سے اس طرح کی فضا پیدا ہوتی ہے جو ان علوم وفنون کے لیے سازگار ثابت ہو۔ پھر کچھ غیر معمولی ذہین حضرات اٹھتے ہیں اور اپنی جودتِ طبع سے ان تقاضوں کے جواب میں علوم وفنون کی ایک سادہ عمارت کھڑی کر دیتے ہیں جس میں ترقی وتغیر کا عمل ایک عرصے تک جاری رہتا ہے تا آنکہ بعد میں آنے والے حضرات کی مساعی سے یہی سادہ عمارت ایک پُرشکوہ اور مکمل محل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

۱۔ Topic کا ترجمہ بعض عرب مصنفین نے عبارت کیا ہے مگر یہ درست نہیں۔ یہ لفظ یونانی الاصل ہے جس کے معنی مقام یا جگہ کے ہیں۔ اس کے بعد اس کے معنی بحث ونظر کے ایسے مراجع یا اصولوں کے قرار پائے کہ جن کو بطور پیمانہ یا کسوٹی کے اختیار کیا جائے۔ دیکھیے دی ڈویلپمنٹ آف لاجک ص۔ مصنفہ ولیم نیل اینڈ مارتھا نیل مطبوعہ آکسفورڈ ۱۹۶۲ء، ص ۳۳

۲۔ دی ڈویلپمنٹ آف لاجک ۷

منطق کی تخلیق وآفرینش سے پہلے استدلالی مواد ہونا چاہیے اس مواد کو پیدا کرنے والے کچھ سوفسطائی تھے اور کچھ اُقلیدس وہندسہ کے اثباتی تقاضے

جن لوگوں نے یونانی اندیشہ وفکر کے ارتقاء سے متعلق سرسری واقفیت بھی بہم پہنچائی ہے، وہ جانتے ہیں کہ ارسطو سے پہلے حکماء کا ایک اچھا خاصا ایسا گروہ پایا جاتا ہے جس نے کائنات کے بارے میں نہ صرف غور ہی کیا اور نئے نئے نظریات ہی پیش کیے بلکہ بحث وتمحیص کی طرح بھی ڈالی، اور ایسا استدلالی مواد (Argumentative Atmosphere) مہیا کیا کہ جس نے منطق کے تخلیقی تقاضوں کو فکرونظر کے سامنے ابھار دیا۔

یہ بات قطعی قرینِ قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ طبیعیات، اخلاقیات اور الٰہیات کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے کی تو حکمائے یونان نے سنجیدہ کوششیں کی ہوں اور کائنات کے رموز واسرار کو بحث ونزاع کا موضوع بھی ٹھہرایا ہو مگر فکرواستدلال کا کوئی سانچہ ان کے مدنظر نہ ہو یا یہ کسی کسوٹی اور معیار سے آگاہ نہ ہوں کہ جس کی رُو سے یہ مختلف دلائل کی عقلی قدر و قیمت کا اندازہ کرسکیں۔

یہ مفروضہ اس بنا پر بھی غلط معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے سوفسطائیوں (Sophists) نے جس ہنر اور چابکدستی میں کمال حاصل کررکھا تھا، وہ یہی تو تھا کہ کس طرح مناظرہ وجدل کی شعبدہ طرازیوں سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ الفاظ اور قوتِ بیان کے بل پر دلائل و براہین کے اصلی رُخ کو موڑا اور اپنی طرف پھیرا جاسکتا ہے۔[۱]

ظاہر ہے مناظرہ وجدل کی یہ صورت اثبات وتردید کے دوگونہ عناصر چاہتی ہے، اس لیے کہ مناظر جہاں اپنے دعاوی کو برسرِ عام پیش کرتا ہے وہاں انہیں صحیح بھی سمجھتا ہے یا صحیح ثابت کرنے کی سرتوڑ کوشش بھی کرتا ہے۔ اس طرح اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اثبات کے پہلو بہ پہلو خصم کے دلائل کی تردید بھی کرے اور یہ بھی بتائے کہ ان میں کیا خلل رونما ہے۔

۱۔ سوفسطائی مناظرین کا وہ پیشہ ور گروہ جو لوگوں کو بحث وجدل کی باقاعدہ تعلیم دیتا تھا۔

کیا یہی منطق کا موضوعِ بحث نہیں ہے؟ یا کیا منطق کے تقاضے اس سے زیادہ کے متقاضی ہیں کہ اثبات وتردید کے سلسلے میں متعین پیمانوں اور اصولوں کی نشاندہی کی جائے؟ اور بتایا جائے کہ استدلالِ صحیح کی کیا بنیادیں ہیں؟ اور غلطی یا سفسطہ کیوں اور کس طرح ابھرتا ہے؟

استدلالی مواد کی تخلیق و آفرینش کا ایک باعث اقلیدس و ہندسہ (Euclid and Engineering) کے مسائل بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ان میں ایسے انداز سے ریاضیاتی دعووں کو ثابت کیا جاتا ہے جو منطق کے صغریٰ وکبریٰ (Syllogism) کے عین مطابق ہے۔ دونوں کے اخذ کردہ نتائج میں فرق صورت (Form) یا طریقِ استدلال کا نہیں، مواد کا ہے۔ یعنی جہاں منطق میں مواد کا بدیہی ہونا ضروری نہیں وہاں ہندسہ و اقلیدس میں مقدمات سب یقینیات پر مبنی ہوتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے یونانیوں سے بہت پہلے مصری حکماء اقلیدس و ہندسہ کے عملی اصولوں سے روشناس ہو چکے تھے۔ چنانچہ اہرامِ مصر کی عظیم تعمیر اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ جہاں تک فن تعمیر کی ریاضیاتی باریکیوں کا تعلق ہے مصری مہندس اس سے اچھی طرح واقف تھے۔ یونانیوں میں یہ علم مصریوں کی وساطت سے پہنچا۔ کہا جاتا ہے کہ اقلیدس کے پہلے قاعدہ کی دریافت کا سہرا طالیس (Thalese) کے سر ہے۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو، مگر تحقیق و تفحص سے اس دعویٰ کی تائید نہیں ہو پائی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ اس سے پیشتر فیثا غورس کے تلامذہ میں اس کا اچھا خاصا چرچا تھا تا آنکہ اقلیدس (Euclid) نے تیسری صدی قبل مسیح میں اس کو ایک فن کی حیثیت سے پیش کرنے کا فخر حاصل کیا۔

ان تصریحات سے اتنا بھر تو ثابت ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے استدلالی مواد (Argumentative Matter) اور منطقی تقاضے بہر حال موجود تھے اور مابعد الطبیعی بحثوں اور ہندسہ و اقلیدس کے منہاجِ استدلال نے کسی حد تک ان کو منطقی سانچوں میں ڈھال بھی رکھا تھا۔ مگر یہ دعویٰ اس وقت تک نکھر کر نظر و بصر کے سامنے نہیں آ پائے گا جب تک کہ ہم استدلال واخذ نتائج کی ان کسوٹیوں کا بالا جمال ذکر نہ کریں جن کو ارسطو سے

پہلے کے حکماء مقدمات کی جانچ پرکھ کی غرض سے استعمال کرتے تھے۔

افلاطون کے مکالمات میں تردیدِ دعویٰ (Refutation) کے کئی انداز پائے جاتے ہیں۔ مثلاً سقراط کا محبوب ترین طریقِ استدلال یہ تھا کہ پہلے وہ ایک دعویٰ کو متعین کرتا اور پھر اس سے اس طرح کے عجیب وغریب نتائج اخذ کرتا چلا جاتا کہ جس سے اس کی غلطی واضح ہو جاتی۔

اس طریق استدلال کی مثال مکالمات میں تھی ای ٹس (Theaetus) کے اس دعوے سے متعلق مذکور ہے کہ جب اس نے علم وادراک کو حسی تاثر سے تعبیر کیا تو سقراط نے اس پر ایسے ایسے نتائج مترتب کیے جن کو دیکھ کر اس کو اپنے دعوے سے دستبردار ہونا پڑا۔

زینو اور افلاطون کا منہاجِ استدلال:

اس سلسلہ میں ارسطو نے زینو (Zeno) کے جس منہاج استدلال کا ذکر کیا ہے، وہ زیادہ متعین اور زیادہ افادیت لیے ہوئے ہے۔ اسی کی بنا پر اس نے اسے منطق کا موجد خلّاق قرار دیا ہے۔ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ تو ممکن نہیں مگر سہولتِ فہم کی خاطر اسے "عکس القضیہ" یا "دلیل الخلف" سے تعبیر کر لیجئے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ دعویٰ کو اس بنیاد پر تسلیم نہ کیا جائے کہ اس کے مقدمات میں استواری ومحکمی کی مقدار کس درجہ ہے بلکہ اس بنا پر قبول کیا جائے کہ اس کا عکس یا نقیض ماننے سے کیا کیا استحالے پیدا ہوتے ہیں۔[۱]

افلاطون اگرچہ اپنے مزاج ونہاد کے اعتبار سے ٹھیٹھ فلسفی ہے اور منطق کی تعمیر وترقی میں اس کا براہ راست کوئی حصہ نہیں، تاہم مابعد الطبیعیاتی استدلال کے سلسلے میں اس نے جابجا ایسے ایسے طریق استعمال کیے ہیں کہ جن سے فن میں بہرحال نئے نکات اور پیمانوں کا اضافہ ہوا ہے۔ چنانچہ منطق میں قانونِ تناقض کا تعارف اسی کی قوت فکر کا نتیجہ ہے۔[۲]

اس قانون کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی مقدمہ یا قضیہ میں ایک موضوع کے لیے دو

۱۔ دیکھیے ڈکشنری آف فلاسفی مرتبہ ڈیگابرٹ لفظ Reducto impossible کے ماتحت

۲۔ دی ڈویلپمنٹ آف لاجک ص ۸

محمولوں (Predicates) کی گنجائش نہیں ہونا چاہیے۔ یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ یہ دونوں قضیے بیک وقت صحیح ہوں کہ ا، ب ہے اور یہ کہ ا، ب نہیں ہے۔

تقسیم انواع کے اصول کو بھی افلاطون ہی نے پیش کیا جس سے یہ مقصود ہے کہ ایک جنس (Genus) کے ماتحت جس قدر انواع (Species) کا اندراج ممکن ہے، ان سب کا احاطہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ تقسیم کا عمل کن کن ضمنی انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔

اس تجزیہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس سے ارسطو کی عظمتِ فکری پر حرف آتا ہے یا کسی طرح ''اورجانون'' کی قدر و قیمت گھٹتی ہے۔ ان تفصیلات کے پیش کرنے سے مقصد یہ بتانا ہے کہ ارسطو وہ پہلا شخص نہیں ہے جس نے فن کو ڈھلی ڈھلائی شکل میں پیش کر دیا ہو بلکہ اس سے قبل بھی حکما نے استدلال و استنباط کے منطقی خطوط کی نشاندہی کی ہے لیکن اس کے باوجود اقلیمِ منطق میں اسی کے جھنڈے گڑیں گے، اور تاریخِ منطق میں اسی کو معلّمِ اول کے پُر افتخار نام سے یاد کیا جائے گا، کیونکہ یہی وہ حکیم ہے جس نے اس فن کے متعلقات پر ایک مجتہد اور ماہر کی حیثیت سے سیر حاصل بحث کی اور نہ صرف یہ کہ اپنے دور تک کی تمام معلومات پر یکجا غور ہی کیا بلکہ ان پر تنقیدی نظر بھی ڈالی اور اُن سب کو ایک جچے تلے نظام کی حیثیت سے پیش بھی کیا۔

علوم عقلیہ کا عربی ترجمہ، اور اس سلسلے میں مسلمانوں کے شوق و بیتابی کی توجیہ، کیا بیکر کی تحقیق درست ہے؟ تحریک غنوصیت پر ایک نظر

اس مختصر وضاحت کے بعد بحثِ فکر و نظر کے دوسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ عقل و دانش کے یہ ذخیرے عربی میں کب منتقل ہوئے اور استدلال و استنباط کے اس نئے نظام سے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے؟ مگر اس سے پہلے کہ ہم اس سوال کی دونوں شقوں سے تعرض کریں، ایک سوال یہ اُبھرتا ہے کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کو حاصل کرنے میں جس بے تابی کا اظہار کیا اور جس شوق اور جوش کا ثبوت دیا اس کے اسباب کیا تھے؟ کیا حکمتِ قرآنی ان کی ذہنی تسکین کے لیے کافی نہ تھی؟ اور کیا ان کی فکری

تشنگی اس چشمہ ٔ ہدایت سے دُور نہیں ہو پائی تھی جو بجائے خود منبعِ صد علوم اور سر چشمہ ٔ صد معارف ہے؟ یوں کہیے فلسفیانہ اصطلاح میں ہمیں اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ یونانی علوم کو اپنے دامنِ طلب میں سمیٹ لینے اور ان کو اپنے ہاں کے علمی و دینی ماحول میں اس کامیابی سے سمو لینے کے جذبہ کے پیچھے کون عوامل یا اسباب کار فرما تھے۔

کارل ہینرش بیکر (Carl Heinrich Becker) نے اسباب و عوامل کو اپنی مستشرقانہ جدوجہد سے ڈھونڈ نکالا ہے۔ یہ صاحب گولڈسیہر کے شاگردِ رشید ہیں۔ فلسفہ ٔ تمدن ان کا خاص موضوع ہے۔ اسلامی علوم کی تحصیل کے لیے قاہرہ ایسے اسلامی مرکز میں بھی مقیم رہے ہیں اور مفتی عبدہٗ کی صحبتوں کا تو خصوصیت سے لطف اٹھائے ہوئے ہیں۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب بھی کسی تہذیبی عنوان پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس میں ڈوب ڈوب جاتے ہیں اور جب تک اس کی روح، اس کے مزاج اور متعلقہ جزئیات پر پوری طرح حاوی نہیں ہو جاتے، اس وقت تک قلم کو حرکت و جنبش کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کی تحقیق و تفحص کے نتائج یہ ہیں کہ اسلام کے نظریاتی ہراول دستوں نے جب اپنے طبعی مرکزوں سے متجاوز ہو کر عراق و شام کی طرف یلغار کی تو وہاں ان کو عُرفاء کی اس زبردست تحریک کا سامنا کرنا پڑا جسے غنوصیت (Gnosticism) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تحریک اپنے فکری نتائج کے اعتبار سے ایسی خطرناک اور مضر تھی کہ اس سے نمٹنے کے لیے مسلمانوں کو چار و ناچار یونانیوں کے وضع کردہ علوم و فنون کی مدد حاصل کرنا پڑی۔[۱] اس تحریک میں خطرہ کی نوعیت کیا تھی؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے اس کی تاریخی حیثیت پر غور کر لیجیے۔ غنوص ایک یونانی لفظ ہے جس کا اطلاق مطلق علم و عرفان پر ہوتا ہے۔ دوسری صدی مسیحی سے اس کا اطلاق متصوفین کے ایسے گروہ پر ہونے لگا جو اس بات کا مدعی تھا کہ تمام اونچی سچائیاں تزکیہ باطن اور ریاضت سے حاصل ہوتی ہیں۔

یہودی غنوصیت کا علمبردار فیلو (Philo) تھا، جبکہ عیسائی غنوصیوں میں سیرتھس

۱۔ التراث الیونانی فی الحضارۃ الاسلامیۃ 'مرتبہ عبدالرحمٰن بدوی' طبعہ ثانیہ مکتبۃ النہضۃ الاسلامیہ 'مقالہ تراث الاوائل فی الشرق والغرب ص ۸ تا ۱۱

(Cerinthus)، مونینڈر (Monander) اور سٹرنی نس (Saturninus) بہت مشہور ہیں۔ ان کا نظریہ علم بھی اسی حقیقت کا غماز تھا کہ حق صرف ان چیدہ متصوفین ہی میں دائر و سائر ہے جنھوں نے اس کے حصول کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی مشقوں کو جھیل کر اپنے آئینۂ دل کو صیقل کر لیا ہے۔[۱]

غنوصیت نے تاریخ کے مختلف ادوار میں زرتشت و مانی کے نظریات کو بھی متاثر کیا اور خود بھی فکر و نظر کے ان سانچوں میں ڈھلی۔ چنانچہ اس کے متعدد فرقے اور شاخیں ہیں۔ ان سب میں جو شے بقدر اشتراک کے کارفرما رہی، وہ یہ عقیدہ تھا کہ فلسفہ و دین کی تمام اعلیٰ صداقتوں اور اونچی قدروں کا ہر ہر شخص مجاہدہ و ریاضت سے احاطہ کر سکتا ہے۔ لہٰذا نبوت یا نظامِ وحی کی پابندیاں غیر ضروری ہیں۔

غنوصیت کے ساتھ آہستہ آہستہ کئی اور عناصر بھی وابستہ ہو گئے۔ مثلاً کائنات کے بارہ میں نیم علمی افکار، نجوم، سحر اور کہانت کی مختلف شکلیں۔

عراق و شام میں ان لوگوں کے تبلیغی مرکز، صومعے، خانقاہیں اور ریاضت و مجاہدہ کے وہ مخصوص خلوت کدے تھے جنہیں ''ادیار'' کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ ان مراکز کا پورے عراق و شام میں جال سا بچھا ہوا تھا۔ مذہبی عقائد کے پہلو بہ پہلو یہ لوگ بڑی حد تک یونانی عقلیات سے بھی متاثر تھے۔

بیکر نے عربوں کے اشتیاق علمی کے بارے میں جو جیہ بیان کی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمانوں کی مجاہدانہ ترکتازیوں نے جب سواد عراق و شام کو زیر نگیں کیا تو انہیں ان مفتوح قوموں کے ملحدانہ افکار و تصورات کا مقابلہ کرنا پڑا کہ جو ان میں رواج پذیر تھے۔ اس لیے دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمان مجبور ہوئے کہ یونانی عقلیات کی سرپرستی کریں۔ بیکر کی رائے میں یہ غنوصیت ہی کی متنوع اثرات تحریک کا کرشمہ تھا کہ آئندہ چل کر اس نے مسلمانوں میں تصوف کا روپ دھارا اور حلاج ایسا عرفانی پیدا کیا جس کے شور ''انا الحق'' سے ٹھیٹھ دینی حلقوں میں ہلچل سی مچ گئی۔ حتیٰ کہ محمد بن دواد اصفہانی کو اس کے

۱۔ دیکھیے دی ڈکشنری آف فلاسفی

خلاف فتویٰ صادر کرنا پڑا۔

بیکر نے غنوصیت اور اس سے تاثر کی اس پوری داستان کو اگرچہ فلسفے کی متین، پُر شکوہ اور علمی زبان میں بیان کیا ہے، تاہم اس سے بہ وجوہ متفق نہیں ہو سکے۔

اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکر انگیز دعوت ہے، غنوصیت کا رد عمل نہیں

ہمارے نزدیک علوم عقلیہ کے لیے عربوں کی تگ و دو کا سیدھا سادہ سبب یہ ہے کہ قرآن کی مدلل اور فکر انگیز تعلیمات نے ان کے جذبۂ طلب و جستجو کو اس درجہ ابھار دیا تھا اور ان میں تعمق و غور کی صلاحیتوں کو اس قدر چمکا دیا تھا کہ یہ علم و عرفان کے ہر ہر دروازے پر دستک دینے پر مجبور ہو گئے۔ ورنہ یہی عرب تھے کہ جاہلیت میں شعر و انساب کے سوا اور کوئی چیز ان کی دلچسپیوں کا مرکز نہ بن سکی۔ قرآن کا اسلوب بیان، دلائل کا انداز، اس کا مخصوص نظریۂ حیات، علم و ادراک کی حوصلہ افزائی اور تسخیر و فہم کائنات کی دعوت اور سب سے بڑھ کر اس کا اپنا مزاج عقلی، یہ تھے وہ اصلی و حقیقی عوامل جنھوں نے مل ملا کر عربوں کے ذوقِ تحقیق و تفحص کو تا بہ فلک اچھال دیا تھا۔

علاوہ ازیں ہم اس مفروضے کو ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ فکر و نظر کے یونانی پیمانوں سے قطع نظر کر کے مسلمان اپنے عقائد و تصورات کو حق بجانب ٹھہرا ہی نہیں سکتے تھے، اس لیے کہ اسلام ایسے حقائق پر مشتمل ہے جن کے اثبات کے لیے وہ خارجی نظامِ فکر کا رہینِ منت نہیں۔ وہ اپنے آغوش میں ایسے معقول، صحیح اور جچے تلے اصول رکھتا ہے جن کی حقانیت کے نقوش ہر ہر دل پر کندہ ہیں۔

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں کہ ہمارے ہاں محاضرات، ادب اور سیر کی کتابوں میں سلف کے کئی ایسے مناظروں کی مثالیں ملتی ہیں، جن میں انہوں نے عقلیات سے ہٹ کر قرآن و سنت کے ٹھیٹھ لب و لہجہ میں بڑے بڑے متکلمانہ سوالات کا تسلی بخش جواب دیا ہے۔[۱]

۱۔ دیکھیے الامتاع و الموانسته تالیف ابوحیان توحیدی طبعہ ثانیہ مطبع لجنتہ التالیف والترجمہ و النشر قاہرہ ص ۱۰۴ میں سیرافی کا مناظرہ

بیکر کے اس مقالے میں لطیفہ بھی داد کے قابل ہے کہ تحریک غنوصیت چونکہ انفرادی رسائی (Individual Approach) اور کشف وعرفان کی ذاتی استواریوں پر یقین رکھتی تھی اس لیے تصورِ نبوت سے اصولاً متصادم تھی۔ لہٰذا مسلمان مجبور ہوئے کہ معارف نبوت کی تصدیق کے لیے یونانی عقلیات کی مدد چاہیں۔ اس طرز استدلال میں لطیفہ کا پہلو یہ ہے کہ جن علوم سے مسلمانوں نے تائید ونصرت چاہی، خود ان کا مزاج بھی تو یہی ہے کہ وحی ونبوت سے بے نیاز رہ کر محض فکر ودانش کے بل پر حق وصداقت تک رسائی حاصل کی جائے۔

بیکر کی یہ تحقیقِ انیق بھی علمی نقطۂ نگاہ سے اچھی خاصی بحث چاہتی ہے کہ اسلامی تصوف غنوصیت ہی کی پیداوار ہے۔ ہمارے نزدیک تصورف کوئی بیرونی یا خارجی عنصر نہیں ہے کہ جس سے مذہب متاثر ہوتا ہے، بلکہ یہ مذہب کا اپنا اندرونی اور روحانی تقاضا ہے جو اُبھر کر زندگی کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی ابتدائی صلاحیتیں ہر ہر مذہب میں پہلے سے موجود ہوتی ہیں جو وقت وزمانہ کی مناسبتوں سے تکمیل پذیر ہوتی اور ریاضت وعلم کی گوناگوں صورتوں کو جنم دیتی رہتی ہیں۔

بیکر نے اس سلسلے میں معتزلہ کا بھی ذکر کیا ہے اور بزعمِ خویش یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ گروہ اگر یونانی علوم ومعارف سے بہرہ مند نہ ہوتا تو اس کامیابی سے مخالفین اسلام کے شبہات کا جواب نہ دے پاتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ معتزلہ کی سرگرمیوں نے اسلام کی تعبیر وتشریح کے سلسلے میں گرانقدر خدمات انجام دی ہیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی علمی وعقلی کاوشیں فکرِ اسلامی کا بہترین سرمایہ ہیں، مگر ہم یہ بات نہیں سمجھ پائے کہ اس سے عربوں کے اس شوق فزوں کی توجیہ کیونکر کی جائے گی کہ جو علوم عقلیہ کے ترجمہ وتشریح کا باعث ہوا۔

اس قدرے طویل بحث کے بعد آیئے اب اصل سوال کی طرف عنان توجہ کو موڑیں، اور یہ بتانے کی کوشش کریں کہ فلسفہ ودانش کے یونانی دفاتر کب عربی کے فصیح وبلیغ قالب میں ڈھلے اور ان پر مترتب اثرات نے ہمارے علوم وفنون کے کن کن گوشوں کو متاثر کیا۔

مؤرخین کی سہل انگاری، بنوامیہ کے زمانے میں علوم عقلیہ کا ترجمہ ہو چکا تھا

عام طور پر مؤرخین جب علوم وفنون کے ضمن میں ترجمہ وانتقال کی کوششوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو ازراہِ سہل انگاری اس افتخار کا مستحق صرف عباسیوں کو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس افتخار کے سزاوار اور تنہا بنوامیہ ہیں۔ اس سلسلے میں ہمارے سامنے دونوں قسم کے شواہد ہیں۔ دستاویزی بھی اور عقلی واستدلالی بھی۔ پہلے دستاویزی شواہد ملاحظہ ہوں:

۱۔ ابن کثیر کہتے ہیں۔

ان علوم الاوائل دخلت الی بلاد الاسلام فی القرن الاول لما فتحوا بلاد العجم لکنها لم تکثر فیهم و لم تنشر لما کان السلف یمنعون من الخواص فیها[۱]

ترجمہ: اوائل کے علوم ومعارف اسلامی ملکوں میں پہلی صدی ہجری میں منتقل ہو چکے تھے مگر ان کو کثرت وفروغ اس بنا پر حاصل نہیں ہو سکا کہ سلف ان میں غور وفکر کرنے سے روکتے تھے۔

ظاہر ہے علوم اوائل سے مراد وہی علوم ہو سکتے ہیں جن کا تعلق یونان کے خزائنِ علمی سے ہے۔

۲۔ ملاصدرالدین شیرازی کی اس تصریح سے ابن کثیر کے دعوے کی مزید توثیق ہوتی ہے۔

وقع بایدیهم مما نقله جماعة فی عهد بنی امیة کتبهم من کتب اسلامیه تشبه اسامی الفلاسفة فظن القوم ان کل اسم یونانی فهو فیلسوف ووجدوا فیها کلمات استحسنوها و ذهبوا الیها و فرعوها رغبة فی الفلسفة و انتشرت فی الارض وهم بها فرحون۔[۲]

ترجمہ: ان لوگوں کے ہاتھ کچھ ایسی کتابیں لگیں جو یونانی کتابوں کا ترجمہ تھیں اور اس میں جو نام تھے وہ فلاسفہ کے ناموں سے ملتے جلتے تھے جن سے ان کو دھوکہ ہوا اور انہوں

۱۔ صون المنطق سیوطی ص ۲۱ بحوالہ مناهج البحث عندمفکری الاسلام تالیف علی سامی انشار طبعہ اولی ۱۹۴۷ء ناشر دارالفکر العربی ص ۶

۲۔ الاسفار الاربعة 'ملاصدرالدین' مطبوعہ تہران ص ۱۷

نے ازراہِ غلط فہمی یہ سمجھ لیا کہ ہر شخص جو یونانی نام سے موسوم ہے فلسفی ہی ہے، پھر ان میں کچھ حسب منشا باتیں دیکھیں جن کو انہوں نے پسند کیا اور ان کے قائل ہو گئے۔ یہی نہیں ان پر انہوں نے کئی مسائل کی تفریع بھی کی، پھر جب ان باتوں کو فروغ حاصل ہوا تو اس پر وہ اترانے لگے۔

۳۔ ڈاکٹر ماکس مایرہوف (Meyerhof) نے اپنے ایک لیکچر میں خالد بن یزید بن معاویہ کے بارے میں ''الفہرست'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ لوگ انہیں حکیم آل مروان کے نام سے پکارتے تھے۔ ان سے متعلق کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں سکندریہ کے بعض علماء کو اس کام پر لگایا تھا کہ وہ ارجانون (Organon) کا یونانی سے براہ راست عربی میں ترجمہ کریں۔[۱]

جہاں تک مسئلہ کے استدلالی پہلو کا تعلق ہے، دو نکات خصوصیت سے قابل غور ہیں:

۱۔ تاریخی طور پر یہ جانی بوجھی حقیقت ہے کہ پہلی صدی کے آخر تک اقوام عجم کا بہت بڑا حصہ اسلام کے زیر نگیں آ چکا تھا اور غزوات وفتوحات کا وہ سلسلہ جو آنحضرتؐ کے دور سے شروع ہوا، اب قریب قریب اختتام پذیر تھا اور صحابہ وتابعین کی بہت بڑی تعداد نے سخت کوشی اور جہاد کی پُرمحن زندگی کی طرف سے یک سو ہو کر عراق وشام میں مستقل طور پر بودوباش اختیار کر لی تھی اور ٹھاٹھ سے رہ رہے تھے۔ یہ وہ دور تھا جس میں انہیں عجمی اور مفتوح اقوام کی تہذیب وتمدن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ پھر مسلمان حکمران چونکہ عقائد کے معاملہ میں حد درجہ رواداری تھے، اس لیے بے دریغ بحث ومناظر کی محفلیں بھی جمنے لگیں اور توحید، الوہیتِ مسیح اور جبر وقدر ایسے مسائل پر تفصیل اور جرأت کے ساتھ اظہار خیال ہونے لگا۔ ان مباحث کا ذکر ہمارے ہاں تاریخ، حدیث اور ادب ومحاضرہ کی کتابوں میں جا بجا ملتا ہے۔ اس کی تائید شام کے ان متعدد مخطوطات سے ہوتی ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں، ان میں اس دور کے عقلی اور متکلمانہ مباحث

۱۔ مناھج البحث ص ۷، مقالہ من الاسکندریۃ الی بغداد

کی اچھی خاصی روداد درج ہے۔[۱]

سوال یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ مسلمان ایسے مناظروں سے دلچسپی لیں اور اس عقلی وفکری ماحول سے بے گانہ رہیں کہ جس کی وجہ سے اس نوع کی معرکہ آرائیاں وجود میں آتی ہیں۔

۲۔ دوسرا نکتہ اس سلسلہ کی اہم اور تکمیلی کڑی ہے۔ ہمارے مؤرخین جب اعتزال اور قدریت کی تاریخ بیان کرتے ہیں تو عموماً واصل بن عطاء یا عمرو بن عبید سے متعلق اس قصہ کو نقطۂ آغاز کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ جب ان میں سے ایک صاحب نے حسن بصری کی مجلسِ درس میں متکلمانہ چھیڑ چھاڑ شروع کی تو انہوں نے انہیں اس متبدعانہ ذہنیت پر سختی سے ڈانٹا اور اپنے حلقۂ درس سے الگ تھلگ اور معتزل رہنے کی تلقین کی تا کہ ان کے گمراہ کن خیالات سے دوسرے سادہ دل طلباء متاثر نہ ہوں۔

ہم معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں سردست ان بحثوں میں نہیں پڑتے جن کو گولڈ سہیر، نلینو اور ٹولف وغیرہ نے چھیڑا ہے۔ ہمیں جو کچھ کہنا ہے اس کا دو لفظوں میں حاصل یہ ہے کہ وہ افکار و تصورات جنہوں نے واصل اور عبید کو اہل السنّت کی مخالف صفوں میں لا کھڑا کیا، کیا یکا یک ان کی سطحِ قلب پر ابھر آئے تھے یا ان خیالات کو ابھارنے کا باعث اقوام عجم کی وہ علمی وثقافتی کوششیں تھیں جو حفاظت ودفاع کی غرض سے بروئے کار لائی گئی تھیں۔

دلائل کے اس تجزیہ سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہیے کہ ہم عہد عباسی کی ان زریں مساعی کی تحقیر کرنے کے درپے ہیں کہ جن کی بدولت عالم اسلامی میں ایک طرح کی فکری بیداری پیدا ہوئی یا ''بیت الحکمۃ'' نے فلسفہ ودانش کی جو شاندار خدمات انجام دی تھیں ان کو کسی درجہ میں بھی گھٹا کر دکھانا چاہتے ہیں۔ حاشا وکلا ہمارا یہ مقصد نہیں۔ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ کو مسخ نہ کیا جائے اور جس گروہ یا جن اشخاص نے بھی کوئی کارنامہ انجام دیا ہے اس کا کھلے بندوں اعتراف کیا جائے۔

۱۔ مناھج البحث، ص ۷ مقابلہ من الاسکندریہ الی بغداد

منطق کے ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم وفنون کس حد تک متاثر ہوئے؟

یہ جواب تشنہ رہے گا اگر ہم سوال کی اس شق کی وضاحت نہ کریں کہ منطق کے فروغ و ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم وفنون پر کیا اثر پڑا؟

یوں تو منطق کی اشاعت وفروغ سے کم وبیش سارے ہی علوم ہمارے ہاں متاثر ہوئے ہیں حتیٰ کہ نحو کے دامن پر بھی اس کے چھینٹوں کے داغ ہیں، مگر خصوصیت سے جس فن نے اس کے اثرات کو قبول کیا وہ اصولِ فقہ ہے۔ اس میں دلالتِ الفاظ کی باریک بحثیں، عام وخاص کی تفریق اور اصل وتفریع کے قاعدے تمام تر منطقی رنگ وروغن لیے ہوئے ہیں۔ اسی طرح استدلال واستنباط کے پیمانوں کی تعیین، ترتیب اور مصطلحات تک میں بھی اسی کی شوخیوں کی جھلک ہے۔ مثلاً قیاس، علت، حکم، طرد، دوران اور تنقیح المناط وغیرہ، یہ تمام انداز ایسے ہیں جن پر منطق کی چھاپ نمایاں ہے۔

یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ ہمارا منشا ہرگز یہ ثابت کرنا نہیں ہے کہ اصولِ فقہ کا قابلِ قدر علم یونانیوں کی خوشہ چینی کا نتیجہ ہے یا اس کی تدوین فقہ وقانون کے فطری تقاضوں کے مطابق نہیں ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ ہم اپنے ہاں کے جلیل القدر اصولیوں کے ان تنقیدی کارناموں سے ناواقف ہیں جن میں انہوں نے منطق کو خصوصیت کے ساتھ ہدفِ اعتراض ٹھہرایا ہے۔

ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ علم کے بعض گوشوں میں مخالفت کے باوجود اصولِ فقہ میں مسائل کی تفہیم، اندازِ استدلال، مصطلحات اور ردّ وقبول کے پیمانے سب ایسے ہیں کہ جن سے صاف صاف منطقی انداز ونہج کی اثر آفرینیوں کا پتہ چلتا ہے۔

اس ضروری اور قدرے طویل تمہید کے بعد ہمیں اپنے اصل موضوع کی طرف لوٹنا ہے اور براہِ راست ان مباحث سے تعرض کرنا ہے جن میں علامہ ابن تیمیہ نے ارسطاطالیسی منطق کی تردید وابطال کے سلسلے میں اپنی ذہنی وفکری صلاحیتوں کا بہترین مظاہرہ کیا ہے، لیکن ہمیں اجازت دیجئے کہ تھوڑی دیر کے لیے ہم بحث ونظر کے تیسرے مرحلے سے عہدہ برآ ہو لیں۔

ردّ منطق کا تاریخی پس منظر

سوال یہ ہے کہ منطق کے خلاف ردعمل کب اور کن اسباب وعوامل کی بنا پر شروع ہوا۔ یہ سوال ایسا اہم ہے کہ اس کے جواب پر غور وفکر کیے بغیر علامہ کے تنقیدی مؤقف کی اہمیتوں کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔

بات یہ ہے کہ منطق اگرچہ ایک مستقل بالذات فن ہے جو استدلال واستنباط کی مختلف شکلوں اور پیمانوں پر اس نقطۂ نگاہ سے بحث کرتا ہے کہ ان میں کون حق وصواب کو محیط ہیں اور کون ایسے ہیں کہ جن سے خطا ولغزش کے امکانات ابھرتے ہیں۔ تاہم فلسفہ اور علوم عقلیہ سے اس کے ربط وتعلق کی جو نوعیت ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور ربط وتعلق کی یہی وہ نوعت تھی جس کی بنیاد پر اہل علم میں اس کے بارے میں دو مختلف رائیں پیدا ہوئیں۔ ان لوگوں کے حلقوں میں اسے ہاتھوں ہاتھ لیا گیا جو فلسفہ ودانش کے اس یونانی ذخیرے کو متاعِ بے بہا سمجھتے تھے اور ان حضرات نے شروع ہی سے اسے مشتبہ اور مشکوک نظروں سے دیکھا، جو علومِ عقلیہ کے محتویات سے مطمئن نہیں تھے اور دیانتداری سے سمجھتے تھے کہ یونانی تعلیمات اسلامی فکر وروح کے سراسر منافی ہیں۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اہل السنّت اور حکماء میں باہم ٹھن گئی۔ چنانچہ ائمۂ اہل سنت نے تو حکماء کو ملحد وزندیق ٹھہرایا اور پوری پوری کوشش کی کہ اسلامی مدارس، معاشر اور عوام ان کے خیالات سے متاثر نہ ہوں۔ دوسری طرف حکماء نے انہیں فلسفہ وحکمت کے تقاضوں سے بے خبر اور اسلام کی فکری وعقلی ثروت سے عاری قرار دیا۔

اختلاف رائے کے یہ دونوں دھارے پورے زور کے ساتھ پہلو بہ پہلو بہتے رہے اور ان میں غیر معمولی شدت اس وقت پیدا ہوئی جب علوم عقلیہ کے شیدائیوں میں سے بعض نے حدودِ اعتدال سے متجاوز ہوکر علانیہ اسلامی تصورات وعقائد سے بیزاری کا اظہار کرنا شروع کردیا، جیسا کہ ابن اثیر نے الکامل میں عبداللہ بن ناقیا کے بارے میں لکھا ہے:

يطعن على الشرائع۔[۱]

۱۔ الکامل طبعۃ بولاق، ج ۱ ص ۸۱، بحوالہ التراث الیونانی ص ۱۲۸

ترجمہ: شرائع پر زبانِ طعن دراز کرتا تھا۔

یا جیسا کہ یاقوت نے احمد النہر جوری سے متعلق کہا ہے:

متظاهراً بالحاد غیر مکاتم له۔[۱]

ترجمہ: ملحدانہ افکار کو اپنانے والا جس نے کبھی ان خیالات کو چھپانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

ان دو مثالوں کو دو شخصیتوں کی ذاتی رائے تک محدود نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ علومِ عقلیہ کے فروغ وارتقاء نے اسلامی معاشرے میں ملحدانہ فتنوں کو کس درجہ اُبھار دیا تھا۔

اعمال میں تساہل، اسلامی عقائد کا استخفاف، جبر وقدر اور صفات سے متعلق لا طائل اور بے سود بحثیں، یہ تھے وہ عوامل جنہوں نے فقہاء، محدثین اور صوفیا کی صفوں میں ناراضی اور عناد کی ایک لہر دوڑا دی۔

علامہ ابن الصّلاح کا فتویٰ

اس نزاع کو علامہ ابن الصلاح کے مخالفانہ فتوے نے اور تیز کر دیا۔ فلسفے کے بارے میں انہوں نے کہا:

الفلسفة أُسّ السفه والانحلال ومادة الحيرة و الضلال و مثار الزيغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهّرة المؤيدة بالحجج الظاهرة و البراهين الباهرة۔[۲]

ترجمہ: فلسفہ بے وقوفی کی بنیاد ہے، ضعف وانحلال کی جڑ ہے، تحیر وگمراہی کا خمیر ہے اور الحاد وزندقہ کے فتنوں کو ابھارنے والا ہے اور جس نے بھی فلسفے کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا،

۱۔ بہت بڑے شاعر اور عروضی تھے دیکھیے معجم الادباء یاقوت رومی مطبعہ ہندیہ مصر طبقہ ثانیہ جلد ۲، ص ۱۲۰

۲۔ التراث الیونانی، ص ۱۶۰

اس کی بصارت ضائع ہوگئی اور اس کی بصیرت سے اس شریعتِ پاک کے محاسن یکسر اوجھل ہو گئے کہ جس کو کھلے ہوئے اور واضح دلائل کی حمایت حاصل ہے۔

منطق کے متعلق اس دوٹوک رائے کا اظہار کیا:

اما المنطق فهو مدخل الفلسفة و مدخل الشر شر[۱]

ترجمہ: جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ یہ حصولِ فلسفہ کا سبب ہے اور شر کے سبب اور ذریعے کو بھی شر ہی کہنا چاہیے۔

ابن الصّلاح چونکہ محدثین میں اونچے درجہ پر فائز تھے اس لیے ان کی رائے کو بہت اہمیت دی گئی اور اس کی صدائے بازگشت کو حکومت کے ایوانوں سے لے کر علماء کے حلقوں تک یکساں احترام کے ساتھ سنا گیا۔ ان کے علاوہ جن لوگوں نے منطق و علومِ عقلیہ کے خلاف قلم اٹھایا، وہ فکر و نظر کے مختلف مدارس سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ ان میں ابوسعید سیرافی سہروردی، ابوالبرکات نوبختی، امام الحرمین جوینی، جبائی، ابو ہاشم، ابن حزم اور قاضی ابوبکر بن الطیب کے نامِ نامی بہت مشہور ہیں۔ ان میں کئی حضرات کا ذکر علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے تنقیدی شاہکار الرد علی المنطقیین میں کیا ہے۔

ان میں بعض حضرات کی تحریروں میں بحث و تنقید نے ایک دوسرا ہی رخ اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن الصّلاح نے تو صرف اس مدرسۂ فکر ہی کی ترجمانی پر اکتفا کیا تھا کہ جو علوم عقلیہ اور منطق کو ان کی عملی مضرتوں کی بنیاد پر قابل مذمت ٹھہراتا ہے۔ مگر ان حضرات نے اس سے مختلف روش اختیار کی۔ ان کے نقطۂ نظر سے بجائے خود یہ علوم ہی قابل اعتراض مواد کے حامل ہیں۔ یہی نہیں، ان کے نزدیک کتاب و سنت فکر و عقیدہ کے جن معارف کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں، ان کی قدر و قیمت یونان کے ان ہفوات سے کہیں زیادہ ہے۔

ان اعتراضات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان لوگوں کی تحریروں میں منطق سے متعلق وہ اعتراضات بھی درج ہیں جو صدیوں پہلے رواقی حکماء (Stoics) پیش کر چکے تھے یا یونانی

۱۔ التراث الیونانی ص ۱۱۲

متشککین (Sceptics) دُہرا چکے تھے۔ اس نوع کے تنقیدی افکار کا ماخذ کون تھا؟ تحقیق کے ساتھ اس کا جواب دینا مشکل ہے کیونکہ تاریخ اس بارے میں قطعی ساکت ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفے کے پہلو بہ پہلو رواقی فلسفے کا بھی کبھی ترجمہ ہوا تھا۔ ہاں یہ کہنا البتہ قرینِ قیاس ہے کہ بحث ومناظرہ اور بالمشافہ بات چیت کے سلسلے میں مسلمان علماء کو جن راہبوں سے واسطہ پڑا تھا ان میں کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل تھی جو رواقی فلسفے کے علمبردار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مئورخین اور حکماء اس فلسفہ سے اچھے خاصے روشناس معلوم ہوتے ہیں۔

شہرستانی کہتے ہیں:

حکماء اهل المظال وهم خروسیس وزینون۔[۱]

ترجمہ: حکماء اہل رواق اور یہ ہیں خروسیس اور زینو۔

اسفارِ اربعہ کے مصنف کا قول ہے:

انه ارادن یجمع اقوال المشائین و نقادة اهل الاشراق من الحکماء الرواقیین۔

ترجمہ: اس نے یہ چاہا ہے کہ مشائین اور رواقی حکماء میں سے چیدہ اشراقیین کے اقوال میں تطبیق دیں۔

یونانی منطق سے متعلق تردید وابطال کا یہ وہ پس منظر ہے جس میں کہ علامہ ابن تیمیہ نے شعور وادراک کی آنکھیں کھولیں۔

ان کی بے مثال ذہانت، جامعیتِ علوم اور فکر وعلم کی گہرائیوں نے نقد وتبصرہ میں کیا اضافہ کیا اور ادراک وبصیرت کے کن خوارق کی نشاندہی کی اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

منطق کی عدم افادیت اور سیرافی کا دلچسپ مناظرہ

اپنی تنقیدی تحریروں میں سب سے پہلے علامہ نے منطق کی افادیت کو چیلنج کیا ہے۔ ان کی رائے میں اگر کوئی شخص عقل وخرد کی سلامتی سے بہرہ مند ہے تو اس کو استدلال

۱۔ الملل والنحل شہرستانی مطبوعہ لندن مرتبہ ولیم کیورٹن، ص ۳۰۹

واستنباط کے وضعی پیمانوں کی سرے سے ضرورت ہی نہیں! اس لیے کہ وہ ان کی وساطت کے بغیر بھی صحیح نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، اور اگر خدانخواستہ اسے غور و تعمق کی نعمتوں سے موزوں حصہ ہی نہیں ملا ہے تو منطق کسی طرح بھی اس کے کام آنے والی نہیں۔

لایحتاج الیه الزکی ولا ینفع به البلید۔[۱]

ترجمہ: ذہین آدمی کو اس کی ضرورت نہیں اور غبی اس سے استفادہ نہیں کر پاتا۔

علامہ کا کہنا ہے جو بات آسانی سے ایک طباع انسان معلوم کر سکتا ہے یا فکر و استدلال کی جو گرہ غور و التفات کی ادنیٰ کوشش سے کھل سکتی ہے، منطق اس کو ایک طرح کے چکر میں ڈال دیتی ہے اور اصطلاحات اور اشکال کے اس چکر سے نکلنے کے بعد جو کچھ حاصل ہوتا ہے، علمی لحاظ سے دیکھیے تو اس کی بھی قدر و قیمت کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔

ھی لحم جمل غیث علی رأس جبل وعر لاسھل فیرتقی ولا سمین فینتقل۔[۲]

ترجمہ: یہ اک ایسے ناقص اونٹ کا گوشت ہے جو ایک دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پر رکھا ہے جو نہ اتنا سہل ہے کہ چڑھائی کی صعوبتوں کو برداشت کیا جائے اور نہ اتنا موٹا تازہ ہے کہ اس کو پہاڑ پر سے اتار لانے کی کوشش کی جائے۔

علامہ کے نقطۂ نظر سے صحت استدلال کا تعلق فن و صناعت کی طرفہ طرازیوں سے نہیں ہے بلکہ ذوق و فہم کی استواریوں سے ہے۔ اس لیے اگر ایک شاعر عروض کی منت پذیریوں سے آزادرہ کر عمدہ شعر کہہ سکتا ہے اور ایک ادیب نحو سے بے نیاز رہنے کے باوجود ادبی معجزات کی تخلیق کر سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ منطق کے جھمیلوں میں پڑے بغیر کوئی ذہین و فریس انسان فکر و استدلال کی محکمی کو نہ پا سکے یا سفسطہ و غلطی سے دامن نہ بچا سکے۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علامہ منفرد نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ منطق کی جزوی

۱۔ الرد علی المنطقیین، مصنفہ علامہ ابن تیمیہ، ناشر شرف الدین ۱۹۴۹ء بمبئی، ص ۳

۲۔ نقض المنطق علامہ ابن تیمیہ طبعہ اولیٰ ۱۹۵۱ء مطبوعہ السنۃ المحمدیہ قاہرہ، ص ۱۵۵

افادیت کے مان لینے کے بعد بھی متکلمینِ اسلام نے کبھی بھی حق وصواب کو منطقی اشکال و صور میں منحصر نہیں جانا۔ اس سلسلے میں انہوں نے خصوصیت سے قاضی باقلانی کی کتاب ''الدقائق'' کا حوالہ دیا ہے، جس میں انہوں نے قیاس واستدلال کی مفروضہ شکلوں کو ہدفِ تنقید ٹھہرایا ہے۔

منطق کی عدم افادیت پر زیادہ دلچسپ اور فکر آفرین وہ مجلسِ بحث ہے جو مشہور نجومی ابوسعید سیرانی اور متی بن یونس فلسفی کے مابین منعقد ہوئی ہے۔ علامہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ زیادہ تفصیل کے لیے ابوحیان توحیدی کی کتاب الامتاع والموانسة دیکھنا چاہیے۔ اس سے اس گروہ کے مؤقف کی کھل کر وضاحت ہو جاتی ہے جو منطق کی فیض رسانیوں کا منکر ہے۔[1]

متی نے جب منطق کی ان لفظوں میں تعریف کی کہ:

''وہ آلاتِ کلام میں ایک ایسے آلہ سے تعبیر ہے جس کی مدد سے ہم صحیح اور سقیم اور فاسد اور صالح میں حدود وامتیاز قائم کر سکتے ہیں'' تو سیرانی نے اس کے جواب میں کہا:

اخطأت لان صحيح الكلام يعرف بالنظم المالوف والاعراب المعروف اذا كنا نتكلم بالعربية وفاسد المعنى من صحيحه يعرف بالعقل اذا كنا نبحث بالعقل وهبک عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لک بمعرفة الموزون ايما هو حديد اور ذهب او شبه۔

ترجمہ: آپ غلطی پر ہیں، جہاں تک صحیح وسقیم عبارت کا تعلق ہے اس کو نظم وانداز اور اعراب کے جانے بوجھے تیوروں سے معلوم کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اس کی گفتگو عربی میں ہو اور معنی کی صحت واستواری کو عقل کی مدد سے جانچا جا سکتا ہے جبکہ بات چیت عقلیات سے متعلق ہو اور فرض کرو منطق ایک ترازو ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کس قیاس کا پلڑا بھاری ہے اور کس کا بھاری نہیں ہے۔ مگر یہ بات کون بتائے گا کہ جس شے کو تم تول رہے ہو

۱۔ اللیلة الثالثه۔ نیز دیکھیے معجم الادبا تحت ترجمہ السیرانی مطبوعہ مصر ۱۳۵۵ھ ج ۸ ص ۱۹۰۔۱۲۸

وہ فی نفسہ کیا ہے، سونا ہے، لوہا ہے یا تانبہ ہے۔

یعنی وزن سے تو صرف کسی شے کی کمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ شے کیا ہے؟ ترازو کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ابو حیان کی اس عبارت میں دراصل یہ طنز مخفی ہے کہ جس منطق کو تم درکِ حقائق کا واحد ذریعہ سمجھتے ہو وہ مقدمات کی ترتب وساخت سے آگے نہیں بڑھ پاتی اور اس سے مطلق بحث نہیں کرتی کہ وہ مقدمات جن حقائق پر مشتمل ہیں خود ان کی حکیمانہ قدر و قیمت کیا ہے۔

لطف یہ ہے کہ ارسطو کی صوری منطق پر افلاطون کا بھی بعینہ یہی اعتراض ہے کہ اس سے بغیر مقدمات کی ظاہری تربیت وساخت کے اور کچھ حاصل ہونے والا نہیں:

کیا منطق کے بغیر مسائل کا حل ممکن نہیں اور کیا اس کے استعمال سے اختلاف ونزاع کی تمام نوعیتیں ختم ہو جاتی ہیں ان دولفظوں پر ابو حیان ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں:

لیس واضع المنطق یونان بامرها، انما هو رجل منهم و قداخذ عمن قبله کما اخذ عنه من بعده ولیس هو حجة من الخلق الکثیر۔ والجم الغفیر، والبعث و المسئله و الجواب سنخ و طبیعة فکیف یجوزان یاتی رجل بشيء یرفع هذا الخلاف اویقلله اویوثر فیه، هیهات! هذا محال و لقد بقی العالم بعد منطقه علی ما کان قبل منطقه۔

ترجمہ: منطق کی بنیاد پورے یونان نے نہیں رکھی۔ اس کا واضع تو ایک آدمی تھا (یعنی ارسطو) جس نے اس کے اصول ومبادی کو پہلوں سے لیا، جس طرح کہ اس کے آنے والوں نے اس کے بتائے ہوئے اصول ومبادی کو اس سے حاصل کیا۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو عامتہ الناس اور جمہور کے لیے اس کو کیونکر حجت ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ مزید برآں بحث ونزاع اور سوال و جواب انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ لہٰذا یہ کیونکر جائز ہے کہ ایک شخص آئے اور فطرت کے اس تقاضے کو جادہ کی اس چھڑی سے دور کردے یا اس کے اثرات کو کسی درجہ میں گھٹا دے۔ یہ قطعی محال ہے اور اس کا ثبوت یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ منطق کے بعد بھی

دنیا میں اختلاف ونزاع کا وہی عالم ہے جو اس سے پہلے تھا۔

کیا منطق واقعی غیر مفید ہے؟ اس کی افادیت کا صحیح صحیح محل

منطق سے متعلق سیرانی کی اسی تنقید کو علامہ نے اپنی تصنیفات میں جا بجا پھیلا اور سنوار کر بیان کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس پر نئے نئے مقدمات اور عجیب وغریب نکات کا اضافہ بھی کیا ہے۔ تنقید کے اس انداز کو دیکھتے ہوئے آج یہ سوال ابھر کر نظر و بصر کے سامنے آتا ہے کہ کیا واقعی منطق کی افادیت صفر کے برابر ہے یا واقعی اس کے ڈانڈے یونانی فلسفہ والٰہیات سے اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ جس سے اس کی جداگانہ حیثیت بری طرح متاثر ہوتی ہے۔ ان دونوں سوالات کا ہمارے نزدیک ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی تصورات سے مرعوب حکماء وفلاسفہ نے منطق کو جس تاریخی سیاق (Context) میں پیش کیا اور اس کے ساتھ عقیدہ واذعان کی جن غیر ضروری اہمیتوں کو وابستہ کیا، اس کے پیش نظر اس کی مخالفت ہونا چاہیے تھی۔

نیز اس بنا پر بھی اس کو جرح وتنقید کا ہدف بننا تھا کہ فنی ارتقاء وتقدم کا یہ ضروری تقاضا ہے لیکن اس تاریخی پس منظر سے اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے الگ ہو جائیں اور اس تقدس وپندار سے بھی چندے صرف نظر کر لیں، جس کو خواہ مخواہ اس کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے تو پھر اس کی افادیت اور ضرورت اس درجہ محلِ اعتراض نہیں رہتی۔

یہ بات صحیح ہے کہ ایک کامیاب ادیب کو خود ساختہ نحوی قواعد واصول کی پیروی کی حاجت نہیں کیونکہ وہ تو بجائے اس کے کہ نحوی پابندیوں کا التزام کرے، اپنی تخلیقی کوششوں سے نحو کے لیے نئے نئے پیمانے اور انداز وضع کرتا ہے۔ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ درست ہے کہ ایک اچھا شاعر سوا اپنے ذوق شعری کے کسی خارجی شے کا پابند نہیں ہوتا اور فن عروض مجبور ہے کہ شعراء کی رہنمائی کے بجائے ان کا تتبع کرے، ٹھیک اسی طرح اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ارسطو سے پہلے بھی اور ارسطو کے بعد بھی فکرو استدلال کی جولانیوں نے منطق کے وضعی پیمانوں سے آزادہ کر بھی اپنے جوہر دکھائے ہیں، اور صحت و

صواب کی منزلوں کو پا لینے میں کسی کوتاہی کا اظہار نہیں کیا، بلکہ اس سے بڑھ کر اگر یہ کہا جائے تو اس میں ذرہ برابر مبالغہ آرائی نہیں ہوگی کہ فکر و فلسفہ کی روحانی ثروت میں جس قدر اضافہ ہوا ہے، وہ تمام تر غیر منطقی حضرات ہی کی کاوشوں کا رہین منت ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ لکھنے والوں سے کبھی کبھی غلطیاں بھی سرزد ہوتی ہیں۔ شعراء کبھی کبھی جادۂ ذوق سے ہٹ کر غلط شعر بھی کہہ جاتے ہیں اور ہزار احتیاط کے باوصف فکر و استدلال میں کہیں جھول بھی رہ جاتا ہے۔

ظاہر ہے اس صورت میں نحو، عروض اور منطق کے کچھ جانے بوجھے پیمانے اور اصطلاحیں ایسی ہونی چاہئیں جن سے غلطی کی نوعیت کو تعین کے ساتھ واضح کیا جا سکے۔ اس میں سہولت بھی ہے، اختصار بھی ہے اور وضوح و بیان کی آسانیاں بھی۔

دوسرے لفظوں میں منطق کا فائدہ صرف یہ ہے کہ صحت و صواب اور لغزش و خطا کی جو عملی صورتیں ہیں، یہ ان کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ بات اگر صحیح ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق گھوم پھر کر لسانیات ہی کی اک شاخ رہ جاتی ہے اور یہی وہ سطح ہے جس پر منطق کی افادیت کو حق بجانب ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

اس معاملے میں ہم ابن سینا اور عام منطقیوں کے اس روایتی حسن ظن سے متفق نہیں ہو پاتے کہ یہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے جس کی مدد سے انسان غلطی کے ارتکاب سے محفوظ رہتا ہے۔

لانه الألة العاصمة للذهن عن الخطأ مما نتصوره و نصدق به والوصلة الى الاعتقاد الحق۔

ترجمہ: منطق ایک آلہ ہے جو انسان کو تصورات و تصدیقات کے معاملہ میں سہو و لغزش سے بچانے والا اور اعتقادِ صحیح کی جانب پہنچانے والا ہے۔[۱]

اس لیے کہ جہاں تک فکر و استدلال میں لغزش و خطا کے امکانات سے دامن کشاں

۱۔ النجاۃ، ابن سینا، طبقہ اولیٰ، مطبعہ السعادۃ، ۱۳۳۱ھ، ص ۳

رہنے کا تعلق ہے، اس کے لیے منطق کی رہنمائی سے کہیں زیادہ اس چیز کو دخل ہے کہ ایک شخص کس درجہ ذہنِ رسا رکھتا ہے اور اس کی اخلاقیات کس درجہ بلندی و رفعت لیے ہوئے ہیں، کیونکہ اگر ایک شخص اخذِ نتائج کے معاملے میں عادل ہی نہیں ہے تو بجائے اس کے کہ وہ دلائل کی روشنی میں قدم اٹھائے، کوشش یہ کرے گا کہ خود دلائل اس کے پیچھے پیچھے چلیں۔ اس صورت میں کوئی منطق اور صحت وصواب کا کوئی پیمانہ اس کو استدلال کی کجروی سے باز رکھنے والا نہیں۔

حدود و تعریفات کے ارسطاطالیسی تصور کی غلطی

منطق کی افادیت کو ہدفِ اعتراض ٹھہرانے کے بعد علامہ ابن تیمیہ اب براہ راست فن کے اس "حصارِ متین" پر حملہ آور ہوتے ہیں کہ جس کی محکمی واستواری پر ارسطو کو بڑا ناز تھا۔ یہ حملہ اتنا شدید اور بھرپور ہے کہ اس کی زد سے اس کی کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہ پاتی، سقف و بام سے لے کر در و دیوار تک ہر ہر چیز اپنی جگہ سے ہل گئی ہے۔

منطق کا دیباچہ و آغاز تصور و تصدیق کے مباحث ہیں۔ تصور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کی صحیح صحیح معرفت حدود (Definition) سے حاصل ہوتی ہے اور تصدیق وقضیہ کی معرفت قیاس کی طرفہ طرازیوں سے۔ علامہ پہلے ہی قدم پر بتا دینا چاہتے ہیں کہ حدود کا ارسطاطالیسی تصور غلط، ناقابلِ فہم اور گوناگوں مشکلات کا حامل ہے۔ پوری بحث سے لطف اندوز ہونے سے پہلے ضروری ہے کہ حدود سے متعلق اختلاف ونزاع کی جو نوعیت ہے اس پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

ارسطو کی اصطلاح میں حد و تعریف کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کی وضاحت ایسے انداز سے کی جائے کہ اس کا جوہر (Essence) یا ماہیت نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجائے اور سامع کو ما ھو (وہ کیا ہے!) کا پورا پورا جواب مل جائے۔

شے مسئولہ کا جوہر وعطر کیونکر معلوم کیا جائے اور کس طرح ماہیت کی ٹھیک ٹھیک تعیین کی جائے، یہ ہے اس سلسلے کا بنیادی سوال۔ یونانی حکماء نے اس کی کئی صورتیں پیش کی ہیں،

مگر جس صورت کو اقلیمِ منطق میں قبول و پذیرائی حاصل ہوئی اور خود ارسطو نے جس پر مہرِ تصدیق ثبت کی وہ ترکیب و تجزیہ کا وہ عملیہ ہے جو وصف جامع ''جنس'' اور وصفِ فارق (فصل) کے دوگونہ عناصر سے تعبیر ہے۔ اس عملیہ کو کام میں لانے سے فکرِ انسانی اس قابل ہو جاتی ہے کہ شئے مسئولہ کی حقیقت و کنہ تک رسائی حاصل کر سکے۔ مگر خود یہ عملیہ کیا ہے؟ اس کو اس عامتہ الورود مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ فرض کیجئے ایک شخص پوچھتا ہے انسان کیا ہے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا: حیوان ناطق (Rational Animal) اس میں لفظ ''حیوان'' وہ وصفِ جامع ہے جو متعدد انواع کو گھیرے ہوئے ہے اور ''ناطق'' وہ وصفِ فارق یا فصل (Differentia) ہے کہ جس سے یہ تمام انواع جن کو اس کی حقیقت و جوہر سے قریب کا تعلق نہیں چھٹ جاتی ہیں اور صرف وہی شے باقی رہ جاتی ہے کہ جس کو ہم جوہر و ماہیتِ انسانی سے تعبیر کر سکتے ہیں یعنی نُطق (ادراک کلیات)۔

اختصار کے ساتھ ارسطو کے نقطہ نظر سے حد یا تعریف کے لیے کم از کم تین چیزیں ہونا چاہئیں:

۱۔ سوال: یعنی پہلے کسی چیز کی ماہیت و کنہ کے بارے میں یہ پوچھا جائے کہ یہ کیا ہے؟

۲۔ جواب کا ایک جز اسی جامع اور قریب ترین جنس پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جو متعدد انواع کو محیط ہو اور اس میں اور فصل میں کسی اور جنس کا فاصلہ نہ پایا جائے اور اس کے بعد بس فصل ہی کا مرتبہ ہو۔

۳۔ جواب کے دوسرے جز کو ایسے وصفِ فارق یا فصل پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جس کا مزید تجزیہ ناممکن ہو اور جو کسی شے کی کنہ و حقیقت پر پوری طرح دلالت کناں ہو۔

علامہ ابن تیمیہ نے حد کی اس روایتی تعریف (Traditional Definition) پر گیارہ وزنی اعتراضات وارد کیے ہیں جن سے ان کی طبع نکتہ سنج اور علم و فضل کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تعریف کے ان اجزائے ثلاثہ میں ایک جز بھی صحیح نہیں۔

متکلمین کا ردّ عمل

اس سے پہلے کہ ہم ان اعتراضات اور ان کے متضمنات کا قدرے تفصیل سے ذکر کریں، یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ حد و تعریف کے بارے میں متکلمین کے حلقوں میں جو ردّ عمل ظہور پذیر ہوا، اس کو بیان کر دیا جائے تا کہ علامہ کی تنقید کا اصلی پس منظر واضح ہو جائے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ بغیر کسی تفریق کے قریب قریب ہر گروہ اور مدرسۂ فکر کے حاملین نے حد کی اس تعریف کا انکار کیا ہے، جیسے ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، ابواسحاق، ابوبکر بن فورک، قاضی ابویعلی، ابن عقیل، امام الحرمین جوینی اور ابوالمیمون نسفی حنفی وغیرہم، حتیٰ کہ ان سے پہلے ابوعلی ابو ہاشم اور عبدالجبار ایسے عقلیت پسندوں نے تعریف کے اس ارسطا طالیسی تصور کو تسلیم نہیں کیا اور علامہ طوسی و موسوی ایسے بڑے بڑے شیعی معقولیوں نے بھی اس کو نہیں مانا۔ مزید برآں محمد بن الہیثم ایسے کٹر کرامیہ نے بھی اس پر تنقید کی ہے۔[۱]

یوں تو ان حضرات نے حد و تعریف کے ان سہ گونہ عناصر میں سے ایک ایک کی تغلیط کی ہے اور ایک ایک کے بوداپن کو کھول کر بیان کیا ہے لیکن ان سب کا مشترکہ اور چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ ارسطو نے اس میں خواہ مخواہ مابعد الطبیعی عنصر کو داخل کر دیا ہے۔

ان کے نقطۂ نظر سے کسی شے کی تعریف سے مقصود صرف یہ ہے کہ اس سے وضوح و تمیز کے وہ گوشے فہم و فکر کی گرفت میں آسکیں جو اس شے کا خاصہ ہیں۔ کنہ ذات یا جوہر و حقیقت کا ادراک اس کے بس کا روگ نہیں۔ بات صحیح ہے اس لیے کہ حقائق اشیاء کو کون جان سکتا ہے؟ اور جوہر و ماہیت پر کس کی نظر ہے؟ اور کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے کسی بھی شے کی اصل و روح کو پوری طرح پا لیا ہے یا اس کی کنہ ذات کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے؟

کانٹ (Kant) کی تصوریت سے انکار ہو سکتا ہے اور اثباتِ باری کے معاملہ میں اس کے معرکتہ الآراء تنقیدی شاہکار کو بھی زیرِ بحث لایا جا سکتا ہے۔ مگر انسانی علم و ادراک کی واماندگی کے متعلق اس کی رائے کس درجہ صحیح ہے کہ اس کی تمام تر تگ و تاز ظواہر

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۵۱

(Phenomena) ہی تک محدود ہے، اس سے آگے نہیں۔

کانٹ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اشیاء کے ظواہر میں تعلیل و تسبّب (Causation) کی جو کار فرمائیاں ہیں وہ تو بلاشبہ علمِ انسانی کا موضوع قرار پا سکتی ہیں لیکن اشیاء کے باطن میں ڈوب کر اصل حقیقت کو ڈھونڈ نکالنا کسی طرح بھی علم و ادراک کے دائرۂ اختیار میں شامل نہیں۔

کچھ اس نوع کی مجبوریاں تھیں جن کی بناء پر متکلمین نے حد کے اس مابعد الطبیعی عنصر کو ماننے سے انکار کر دیا جس سے کسی شے کی کنہ و ذات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے۔

کشفِ حقیقت کیوں ناممکن ہے؟ اس سلسلے کے چار اشکال

حد و تعریف کے توسط سے کنہ و ذات تک رسائی حاصل کرنا کیوں مشکل ہے اور فہم و فکر کی راہ میں وہ کون دشواریاں حائل ہیں کہ جن پر قابو پانا دشوار ہے۔ اس کی تفصیل علامہ کے پیش کردہ مندرجہ ذیل نکات میں آشکار ہے۔[۱]

۱۔ ترکیب و تجزیہ کے ارسطا طالیسی عملیہ کے سلسلے میں ہم بتا آئے ہیں کہ پہلے قریب ترین جنس کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اجناس کی اس آخری کڑی کی تعیین میں سہو و تغافل بھی سرزد ہو سکتا ہے کہ جس کے ڈانڈے براہ راست فصل (Differentia) سے ملے ہوئے ہیں۔

مثلاً ایک شخص "خمر" کی تعریف میں بجائے "مشروبِ مسکر" کے یہ بھی تو کہہ سکتا ہے کہ وہ اس سیّال سے تعبیر ہے جو مسکر ہو۔ ظاہر ہے کہ سیال جنسِ قریب نہیں، مشروب جنسِ قریب ہے۔

۲۔ جنس کے بعد فصل کا ہونا ضروری ہے اور فصل کہتے ہیں وصفِ ذاتی کو مگر یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی شخص وصفِ ذاتی اور وصفِ لازم کے باریک فرق کو ملحوظ نہ رکھ سکے۔

۳۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنس کے ساتھ ان تمام فصول ذاتیہ کا ذکر کیا جائے کہ جو کنہ و ذات پر دلالت کناں ہوں، لیکن اس امکان کو کیونکر نظر انداز کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص ان سے بعض کو حصولِ مطلب کے لیے کافی سمجھ کر باقی کو حذف کر دے۔

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۲

مثلاً انسان کی تعریف میں کوئی شخص یہ بھی تو کہہ سکتا ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو ذی نفس اور حسّاس ہے مگر اس کے ساتھ متحرک بالارادہ کا اضافہ نہ کرے۔

۴۔ جنس کے سلسلے میں ایک گھپلا ترتیب انواع کو ملحوظ نہ رکھنے کا ہے مثلاً ہم ''جسم'' کہتے ہیں تو یہ ''نامی'' اور ''غیر نامی'' کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ پھر نامی حساس اور غیر حسّاس میں تقسیم ہے۔ ''حیوان'' کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں ذی رجلین (دو پایہ) اور ذی ارجل (جس کے بہت سے پاؤں ہوں) سب آ جاتے ہیں۔ ان میں کون فصل ہونے کے لائق ہے، اس کی تعیین بدرجۂ غایت دشوار ہے۔

ان مشکلات کے پیشِ نظر متکلمین نے حدو تعریف کے معاملے میں سادہ اور عام فہم روش اختیار کی اور کہا:

الحد...... مرادف للمعروف وهو ما يميز الشيئ عن غيره [۱]

ترجمہ: حد دراصل ''معروف'' کا مترادف ہے اور اس سے صرف یہ مقصود ہے کہ یہ کسی شے یا مفہوم کو دوسری اشیاء سے ممیز کر دے۔

سوال یہ ہے کہ ارسطو اور متکلمینِ اسلام کے مؤقف میں اس عظیم تفاوت کی وجہ کیا ہے۔ کیا صرف اشیاء و مسائل کے باب میں فہم وادراک کی واماندگی، اور یہ مشکلات جن کا ذکر ان چہارگانہ نکات میں ہوا ہے، نہیں! ہماری رائے میں ایک اور عامل بھی اس کا باعث ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں کا موضوعِ سخن چونکہ جُدا جُدا ہے اور دونوں کے تقاضے بھی چونکہ باہم مختلف ہیں اس لیے ضروری تھا کہ دونوں کی روش میں بھی اختلاف رونما ہوتا۔

ارسطو چونکہ منطق کو فلسفے کی تمہید سمجھتا ہے اور بنیادی طور پر اس کی طلب و جستجو کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ حقائقِ اشیاء سے ایک فلسفی کی حیثیت سے بحث کرے اور جوہر و حقیقت کے درپے ہو، اس لیے وہ حدو تعریف کے سلسلے میں کنہ و ذات ایسے مابعد الطبیعی عنصر کی خصوصیت سے وضاحت ضروری قرار دیتا ہے، بخلاف متکلمین کے کہ ان کا نصب العین تحقیق نہیں تطبیق ہے، فلسفہ طرازی نہیں، بلکہ اپنے دور کی عقلیات کی روشنی میں اسلام کے

۱۔ کشاف اصطلاحات الفنون' مصنفہ محمد صابر الفاروقی التھانوی بہ ضمن لفظ الحد

نپے تلے پیمانوں کی تشریح وضاحت ہے۔ ان کا نصب العین حقائق اشیاء کی طلب و دریافت نہیں، حقائقِ دینی کی تفسیر ہے۔ اس بنا پر یہ اگر تعریف و حد کے معاملے میں کنہ و ذات ایسے مابعد الطبیعی عنصر کو اہمیت نہیں دیتے تو یہ روش ان کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ لیکن ارسطو کی تحقیق و طلب کا محور چونکہ حقائقِ اشیاء ہیں اس لیے وہ مجبور ہے کہ حد و تعریف کے بارے میں نسبتاً زیادہ گہرائی سے کام لے۔ ظاہر ہے کہ دونوں کے میدان جُدا جدا ہیں۔ لہٰذا دونوں کی روش میں بھی اختلاف ہونا چاہیے۔

حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل

بہر حال حدود و تعریف کے سلسلے میں جو فنی دشواریاں حائل ہیں، ان کی وضاحت ہو چکی۔ اب یہ دیکھئے کہ اس سے متعلق علامہ نے جو گیارہ اعتراضات پیش کیے ہیں ان میں ان کی جدت فکر، جودت طبع اور ذہانتِ علم کس درجہ نمایاں ہے، ہم ان اعتراضات کو ترتیب وار پیش کرتے ہیں:

۱۔ غیر بدیہی تصورات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کو صرف حدود ہی کے ذریعے فہم و فکر کی سطحوں کے قریب لایا جا سکتا ہے۔ منطقی پیرایۂ بیان میں یہ قضیہ سالبہ ہوا۔ سوال یہ ہے کہ اس سلب کی تائید میں کیا دلیل پیش کی جائے گی، اور جب پہلے ہی قدم پر یہ دعوائے بلا دلیل مان لیا گیا تو منطق سے متعلق یہ کہنا کہاں تک صحیح ہوگا کہ یہ استدلال میں صحت و صواب کی ضامن ہے، یا

الۃ قانونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن ان یذل فی فکرہ [۱]

ترجمہ: یہ ایسا قانونی آلہ ہے جس کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے ذہن لغزشِ فکر سے محفوظ رہتا ہے۔

۲۔ حد کے معنی قولِ حاد (تعریف بیان کرنے والے) کے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ خود اس حاد نے حد کو کیونکر معلوم کیا۔ حد کے توسط سے؟ یا بغیر حد کی منت پذیریوں کے؟ اگر حد کے توسط سے معلوم کیا ہے تو پھر اس حد کو کسی اور حد کے ذریعہ معلوم کیا ہوگا اور اس طرح

۱۔ الرد علی المنطقیین ص ۱۰۸

یہ سلسلۂ حدود دیا تو لانہایہ تک وسعت پذیر ہوگا یا کہیں بصورت دور ختم ہو جائے گا۔ یہ تسلسل و دَور کی دونوں صورتیں با اتفاقِ عقلاء ممنوع ہیں۔

۳۔ یہ واقعہ تمام اہلِ علم میں جانا بُوجھا ہے کہ مختلف علوم وفنون کے ماہرین بغیر اس کے کہ منطقی جھمیلوں میں پڑیں، اپنے اپنے متعلقہ مسائل کو اچھی طرح جانتے ہیں۔ چنانچہ ایک لغوی اعراب کی بوقلمونیوں کو پہچانتا ہے، ایک طبیب امراض کے اسباب وعلائم سے واقف ہے، ایک مہندس ریاضیاتی مناسبتوں سے آشنا ہے، اور ایک صانع اپنے فن کی تفصیلات سے بخوبی آگاہ ہے، حالانکہ ان میں سے کسی نے بھی ارسطو کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ نہیں کیا۔ اس صورت میں دریافت طلب یہ بات ہے کہ جب حدود سے تعرض کیے بغیر علم وفن کا کارخانہ جاری ہے تو اس کا مصرف کیا رہ جاتا ہے؟

۴۔ مسئلہ کا یہ پہلو بھی غور طلب ہے کہ ارسطو سے لے کر اب تک علم وفن کی کوئی ایسی تعریف نہیں پیش کی جاسکتی کہ جو جامع و مانع ہو اور ہر طرح کے اعتراض اور قیل وقال سے مبرّا ہو۔ حتیٰ کہ انسان کی اس روایتی تعریف پر بھی لوگوں نے اعتراضات کی بوچھاڑ کی ہے کہ یہ حیوانِ ناطق سے تعبیر ہے۔

متاخرین نحویوں نے جب نحو ایسے خالص لسانی فن میں حدود کو داخل کیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسم کی بیس سے زیادہ تعریفیں پیش کرنا پڑیں۔ بلکہ بقول ابن الانباری کے یہ سلسلہ ستر تک پہنچتا ہے اور ان میں سے ایک ایک پر جرح وتنقید کی گئی ہے۔[۱]

یہی حال متکلمین اور اصولیوں کا ہے کہ کسی ایک تعریف پر بھی ان کا اتفاق نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان فنون میں ان کے ہاں ''تصدیقات'' کا کوئی ذخیرہ ہی نہیں یا مسائل سے متعلقہ کا کوئی واضح مفہوم یہ لوگ متعین نہیں کر پائے۔ کہنا یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ تصورات کا علم صرف حدود ہی کی منت پذیریوں پر موقوف ہے تو ان علوم وفنون میں لوگوں کی مساعی بالکل بے نتیجہ اور بے ثمر ہونی چاہئیں تھیں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں

۱۔ الردّعلی المنطقیین، ص ۱۰۸

ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ منطقی حدود کے بغیر بھی علوم و معارف سے بہرہ مندی ممکن ہے۔

۵۔اسی پہلو کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منطقی نقطۂ نظر سے تصور ماہیت اس چیز پر موقوف ہے کہ حد حقیقی ہو یعنی جنس و فصل کے دوگونہ عناصر سے ترکیب پذیر ہو، اور یہ دونوں عناصر ایسے ہیں کہ ان کی ٹھیک ٹھیک تعیین یا تو استحالہ لیے ہوئے ہے یا حد درجہ اشکالات کی حائل ہے۔لیکن علم و معرفت کی فتوحات ہیں کہ ان کا سلسلہ اس کے باوجود جاری ہے حالانکہ اس دعوے کا تقاضا یہی تھا کہ جو لوگ تعریف و حد کی کھکھیڑ میں نہیں پڑتے، وہ علوم و فنون کی برکات سے کلیتہً تہی دامن رہیں۔

۶۔ترکیب و تجزیہ کا یہ عمل جو جنس و فصل سے تعبیر ہے، جامع نہیں ہے کیونکہ عقول (Intelligence) پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یعنی اگرچہ ان کی تعریف بھی کی جاتی ہے اور ان کے بارے میں احکام و مسائل کی تشریح بھی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ تاہم اس روایتی التزام کو قائم نہیں رکھا جاتا کہ ان کو جاننے کے لیے جنس و فصل کی باقاعدہ تعیین کی جائے۔

۷۔جب کوئی سامع حد و تعریف پر مشتمل کلمات سنے گا تو محسوس کرے گا کہ یہ ایسے الفاظ سے ترکیب پذیر ہیں جن کے مخصوص معانی ہیں کیونکہ اگر اس کو الفاظ و معانی میں رشتہ و تعلق کی جو الگ الگ نوعیت کارفرما ہے اسی کا علم نہیں ہوگا تو بحیثیت مجموعی یہ فہمِ کلام پر قادر ہو چکا!

اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے اسے روٹی، پانی زمین اور آسمان وغیرہ کا مسمی و معنی معلوم ہونا چاہیے اور پھر ان الفاظ کا جو اُن معانی پر دلالت کناں ہیں۔

اب اگر الفاظ کے سماع سے پہلے کوئی شخص ان کے مسمی و معنی سے واقف ہے (اگرچہ ان الفاظ سے واقف نہیں ہے کہ جن کو بطور علائم (Symbols) استعمال کیا جاتا ہے) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی حقیقت و معنی کا علم سماعِ الفاظ کا رہین منت نہیں ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ معنی و حقیقت کا تعلق سراسر الفاظ کے استماع سے ہے، وہ گویا کھلے بندوں دور کا

مرتکب ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں قضایا کی شکل یہ ہوگی:

(الف) معنی کا تصور وادراک الفاظ پر موقوف ہے، اور

(ب) الفاظ سے پہلے معنی و مسمی معلوم ہونا چاہیے۔

(۸) اسی اعتراض کو دوسرے پیرایۂ بیان میں یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ حد کا اطلاق قولِ حاد پر کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ الفاظ سے پہلے معانی کا تصور وادراک ممکن ہے، اس لیے کہ متکلم اظہارِ الفاظ سے پہلے معانی سے بہر حال آگاہ ہوتا ہے اور ٹھیک اسی طرح سامع بھی الفاظ سے پہلے معانی و مسمیات کا پورا پورا ادراک رکھتا ہے۔

۹۔ تمام موجودات جو تصور و ادراک کی گرفت میں آتی ہیں یا تو براہِ راست حواس کی کارفرمائیوں کا نتیجہ ہیں، جیسے مزہ، رنگ اور ہوا وغیرہ کا احساس اور یا پھر حواس باطنہ کے توسط سے ان کا ادراک ہو پاتا ہے، جیسے بھوک، پیاس، محبت، بغض اور لذت وعلم وغیرہ کی کیفیاتِ مختلفہ۔

ان سب کیفیات کا علم کبھی تعین کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی اطلاق وعموم کی شکل میں۔ ظاہر ہے کہ علم وادراک کی یہ دونوں صورتیں حواس سے حاصل ہوتی ہیں، الفاظ وحروف سے نہیں۔

۱۰۔ اعتراض کی قریب قریب اسی نوعیت کو علاّمہ نے نقض ومعارضہ کے رنگ میں بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حد کی صحت کو نقض ومعارضہ کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے۔ نقض یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً یہ کہہ دے کہ یہ حد طرد وعکس کے منطقی پیمانوں کی متحمل نہیں اور معارضہ یہ ہے کہ اس کے مقابلے میں کسی دوسری حد کو پیش کیا جائے جو نسبتاً زیادہ صحیح ہو اور اس کے معارض ہو۔

دونوں صورتوں میں یہ ضروری ہے کہ "محدود" (جس کی تعریف بیان کی جائے) کا پہلے سے علم ہو۔ اس لیے کہ جب تک شئے محدود کا علم نہیں ہوگا، اس پر طرد وعکس یا معارضہ کیونکر عائد کیا جائے گا۔

۱۱۔ اس سلسلے کا آخری اعتراض یہ ہے کہ جہاں تک حکماء کا تعلق ہے وہ بغیر کسی

اختلاف کے اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ کچھ تصورات بدیہی ہیں۔ اگر یہ بات صحیح ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ صحیح نہ ہو، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بدیہات کی حد تک کم از کم علم حدو تعریف کی منت پذیریوں سے آزاد ہے۔ رہا علم و تصور کا وہ حصہ جو غیر بدیہی ہے تو ضروری نہیں کہ وہ علی الاطلاق غیر بدیہی ہو۔ اس لیے کہ علم ایک اضافی (Relative) امر ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی شے کا ادراک ایک شخص کے لیے تو مشاہدہ ہو، دوسرے کے لیے اس کی حیثیت خبر متواتر کی ہو اور تیسرے کے نزدیک محض خبر احاد۔ علم کے بارے میں اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جسے آپ غیر بدیہی ٹھہرا رہے ہیں، وہ دوسروں کے نزدیک بدیہی ہو۔[۱]

غرض علامہ نے حدود سے متعلق اپنی کتابوں میں ایک طویل بحث سپردِ قلم کی ہے جس میں بے حد تکرار ہے۔ حتیٰ کہ جو شخص ان گیارہ اعتراضات پر غور و فکر کرے گا وہ بھی اس حقیقت کو محسوس کیے بغیر نہیں رہے گا کہ ان میں توسیع و اعادہ کی اچھی خاصی مقدار پائی جاتی ہے۔ لیکن اس معاملے میں علامہ کو اس بنا پر معذور گردانا جا سکتا ہے کہ ان کا انداز ایک خشک فلسفی و حکیم کے بجائے ایک ایسے مبلغ و داعی کا ہے جو صرف اعتراضات کی نشاندہی ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ چاہتا ہے کہ یونانی عقلیات سے متعلق جملہ تنقیدات کو دل کی گہرائیوں میں بھی اُتارے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ بار بار ایک ہی مضمون کو الفاظ و پیرایۂ بیان کے تنوع کے ساتھ دُہراتے چلے جاتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تکرار و اعادہ کے ضمن میں علامہ نے نئے نئے پہلوؤں کو نہیں نکھارا ہے یا نئے نئے مطالب و نکات کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے۔

اعتراضات کا منطقی تجزیہ

بہرکیف حدو تعریف پر ان کی طویل ترین تنقید کو چار اہم عنوانوں کے تحت سمیٹا جا سکتا ہے:

۱۔ یہ ایک قضیہ ہے جو صدق و کذب کا متحمل ہے، لہٰذا اثبات کے لیے دلیل کا طالب

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۳۱۷

ہے، حالانکہ تعریف کو بدیہات پر مبنی ہونا چاہیے۔

۲۔ جنسِ قریب یا فصل کے ساتھ پیوستہ جنس کی تعیین سخت دشوار ہے۔ مثلاً جب انسان کی تعریف میں ''حیوانِ ناطق'' کہیں گے تو حیوان کو قریب ترین جنس نہیں ٹھہرایا جا سکتا، کیونکہ یہ ذی رجلین (دو پاؤں والے) اور ذی ارجل (متعدد پاؤں والے) کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔

۳۔ فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی امتیاز پایا نہیں جاتا، کیونکہ دونوں طرد و عکس کی میزان میں پورے اترتے ہیں۔ ضاحک (ہنسنے والا) بھی اور ناطق بھی۔

۴۔ لفظ ''ناطق'' سے منطقی جس کو عرضِ ذاتی سمجھتے ہیں، اور فصل و ممیز سے تعبیر کرتے ہیں، کسی نئی حقیقت پر قطعی روشنی نہیں پڑتی بلکہ وہی جانی بوجھی شے ہے جو پہلے سے انسان کے مفہوم میں داخل تھی۔ منطقیوں نے صرف یہ کیا ہے کہ اس کے لیے ایک متعین اصطلاح وضع کر لی ہے اور بس۔

نقد و جرح کے اس انداز سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ علامہ حدود و تعریفات کی افادیت کے کسی درجے میں بھی قائل نہیں۔ انہوں نے جا بجا اس غلط فہمی کی تردید کی ہے۔ ان کا کہنا صرف یہ ہے کہ اس سے کسی چیز کی کنہ و حقیقت کا ادراک نہیں ہو پاتا۔ رہا یہ فائدہ کہ اس سے ایک گونہ تمیّز حاصل ہوتا ہے اور اجمال کے کئی گوشے نکھرتے اور واضح ہوتے ہیں تو اس کا انہوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔

علاّمہ کا کہنا ہے کہ تعریفات و حدود کا کسی شے کی کنہ و حقیقت پر دلالت کناں نہ ہونے کا نقص ایسا واضح و بیّن ہے کہ رازی، فارابی اور ابنِ سینا ایسے یونانیت کے پرستاروں سے بھی یہ پوشیدہ نہیں رہ سکا۔ چنانچہ ان کو بھی متکلمین کے ہمنوا ہو کر اعتراف کرنا پڑا کہ اس کی افادیت کے دائرے تمیز و معرفت سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔[۱]

۱۔ دیکھیے الرد علی المنطقیین، ص ۳۱، ۴۱، ۴۳۔ اسی حقیقت کا اعتراف انیسویں صدی عیسوی میں ہمیں مِل کی تحریروں میں ملتا ہے۔ اس نے حدود کو متکلمین کی طرح اسماء سے زیادہ اہمیت نہیں دی، اور اس سلسلے میں حقیقی حدود اور غیر حقیقی حدود کے امتیاز کو بھی بے معنی قرار دیا ہے۔

علم وفن کے ساتھ ناانصافی ہوگی، اگر ہم اس مرحلے پر ان اعتراضات چہارگانہ کی منطقی اہمیت کا جائزہ نہ لیں، اور یہ نہ بتائیں کہ ان میں کون کون صحت وصواب کا حامل ہے اور کون ایسا ہے کہ جس میں قیل وقال کی گنجائش پائی جاتی ہے۔

آیئے علی الترتیب ان اعتراضات کو غور وفکر کا ہدف ٹھہرائیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ تعریف یا قولِ حاد چونکہ دعویٰ میں قضیہ ہے جو صدق وکذب کا متحمل ہے، لہٰذا بدیہی نہ ہوا۔ اور جب بدیہی نہ ہوا تو اس سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔

اعتراض بظاہر وزنی ہے، بالخصوص جب یہ دیکھا جائے کہ تعریفات کا دامن بوقلمون دعاوی کو گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن اس میں صحیح معنوں میں وزن وثقل اسی وقت ابھرتا ہے جب اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ ہر ہر قضیہ کے مشمولات صدق وکذب کے دوگونہ پہلوؤں کے حامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں۔ کتنے ہی ایسے قضایا ہیں جو بدیہات ومسلمات پر مبنی ہیں۔ "مثلاً دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں" مثلث تین زاویوں سے ترکیب پذیر ہے۔ "اجتماعِ نقیضین محال ہے"۔ یا دور قبلی ممتنع ہے۔ یہ سب اپنی صورت (Form) کے لحاظ سے صدق وکذب کے احتمالات سے مبرا ہیں۔ ہاں اگر کہیں کہیں مشمولات کے غیر بدیہی ہونے کو مان لیا جائے تو اس کی وسعتوں کے پیش نظر یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ چونکہ ایک دعویٰ ہے لہٰذا ثبوت چاہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی بیان کو محض اس بنا پر مسلّمہ نہیں قرار دیا جائے گا کہ یہ تعریف وحد کے ضمن میں آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس حقیقت کا غماز ہے کہ قریب ترین جنس کی تعیین دشوار ہے۔ اتنا اعتراض صحیح ہے، مگر یہ اس کے حق میں مضر نہیں۔ اس لیے کہ جنس کے ذکر سے صرف یہ مقصود ہوتا ہے کہ سامع متماثلات کے قریب قریب پہنچ جائے۔ اصل شے جس سے پورا پورا وضوح وتمیز حاصل ہوتا ہے وہ تو بہر حال فصل ہے جس کا ذکر اس کے بعد آتا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ فصل وخاصہ میں کوئی بنیادی فرق پایا نہیں جاتا۔ بنیادی فرق سے اگر یہ مراد ہے کہ طرد وعکس کی ترازو میں دونوں پورے اترتے ہیں تو اعتراض بلاشبہ صحیح ہے لیکن اگر یہ مقصود ہے کہ ان دونوں میں عقل وخرد کے نقطۂ نظر سے کوئی نمایاں فرق نہیں، تو یہ غلط ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ ناطق وضاحک میں ان معنوں میں ضرور ترادف پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی حیوان ضاحک نہیں ہے تو وہ ناطق بھی نہیں ہے اور اگر ضاحک ہے تو اس پر ناطق کا بھی قطعی اطلاق ہو گا۔لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ عقلی نہیں ہے۔

چوتھا اعتراض بہت وزنی ہے۔ناطق کہہ دینے سے سطحِ ذہن پر فی الحقیقت کوئی نئی حقیقت جلوہ گر نہیں ہوتی بلکہ وہی کچھ وضوح وتعیین اختیار کرتا ہے،جو پہلے سے انسان کے تصور میں داخل ہے۔

حکمائے مغرب اور حدود وتعریفات کی حیثیت

حدود وتعریفات پر نقد وتبصرہ کی بحث ناتمام اور تشنہ رہے گی،اگر ہم اس کے مقابلے میں حکمائے مغرب کے تنقیدی افکار کو پیش نہ کریں۔انہیں دیکھئے اور بتایئے کہ ان کی جولانئ طبع نے کیا کیا جدّت طرازی کی ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں احتساب وتبصرہ کے پیمانوں کو جن بلندیوں تک اچھال دیا تھا یہ ان سے کتنا آگے بڑھ پائے ہیں۔

قابل غور چیز یہ ہے کہ لاک (Locke) نے اس طنز سے کس طرفہ طرازی کا ثبوت دیا ہے کہ ارسطو سے پہلے کیا لوگ انسان کو دو ٹانگوں پر چلنے والا حیوان ہی سمجھتے تھے کہ اس نے آ کر اس غلط فہمی کو دور کیا اور کہا کہ یہ حیوان ناطق سے تعبیر ہے۔[۱]

کیا یہ طنز کی صورت میں وہی پیش پا افتادہ نکتہ نہیں جس کو ابن تیمیہ کے قلمِ رنگین نے کئی کئی انداز سے نکھارا اور واضح کیا ہے۔

اسی طرح ''ڈویلپمنٹ آف لاجک'' (Development of Logic) کے مصنف جب یہ کہتے ہیں کہ تعریف صرف اس تصور کو اجاگر کرتی ہے جو پہلے سے الفاظِ معرفہ کے ساتھ وابستہ ہے تو وہ کونسی نئی بات کہتے ہیں۔

لائبنز (Leibniz) کی اس تنقید میں بھی کیا اپج پنہاں ہے کہ تعریف صرف اس امر کی وضاحت کرتی ہے کہ شے محدود کسی تناقض سے دوچار نہیں ہے،یعنی یہ کہ یہ ممکن ہے۔

سیکاری (Saccheri) نے یہ کہہ کر امکان کی مزید وضاحت کی ہے کہ ''تعریف'' چونکہ شیٔ

۱۔ دی ڈویلپمنٹ آف لاجک ص ۳۱۳ (The Development of Logic)

محدود کے امکان کو واضح کرتی ہے لہٰذا امکان کو مرتبہٗ اثبات پر بھی فائز ہونا چاہیے۔ غور فرمایئے کیا یہ علامہ کے اسی پہلے اعتراض کی صدائے بازگشت نہیں ہے کہ تعریف ایک حقیقت ہے جو صدق و کذب کی متحمل ہے لہٰذا اسے دلیل و برہان کی منت پذیریوں سے آزاد نہیں گردانا جاسکتا!

متکلمینِ اسلام اور علامہ ابن تیمیہ کی کاوشِ فکری نے آخر آخر جو فیصلہ صادر فرمایا، وہ یہ تھا کہ تعریفات و حدود کا معاملہ ولالتِ اسماء سے مختلف نہیں ہے۔ بعینہٖ مل نے بھی باندازِ دیگر یہی کہا ہے کہ تعریف بہر حال ایک اصطلاح ہے اور اصطلاحوں کی تشریح و توضیح جس ڈھنگ سے ہوتی ہے اسی اسلوب سے تعریف کی تشریح و توضیح ہونا چاہیے۔

فریگ (Frege) نے ان سے البتہ مختلف روش اختیار کی ہے۔ اس نے کھل کر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ استدلال و قیاس کی طرح سفسطہ تعریفات میں بھی ابھر سکتا ہے اور پھر اس منفی اندازِ تنقید ہی پر اس نے اکتفا نہیں کیا، بلکہ آگے بڑھ کر ایسے سات اصولوں کی بھی وضاحت کی ہے کہ جن کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے انسان سفسطے سے دامن کشاں رہ سکتا ہے۔ [۱]

مقولات یا وجود ہستی کے پیمانے:

کیا یہ دس ہی اجناس میں منحصر ہیں؟ علامہ نے مقولات عشر (Ten Categories) کے ارسطاطالیسی تصور پر بھی جرح کی ہے، مگر اس جرح کا دائرہ زیادہ وسیع نہیں ہو پایا۔ ان کی رائے میں وجودِ کائنات کی بوقلمونیوں کو صرف ان دس ہی اجناس میں منحصر نہیں مانا جاسکتا۔

لادلیل لھم علی حصر اقسام الوجود فی المقولات العشر۔ [۲]

ترجمہ: اتباعِ ارسطو کے پاس اقسامِ وجود کو مقولاتِ عشر میں منحصر اور سمٹا ہوا ماننے پر کوئی دلیل نہیں۔

علّامہ نے اس بارے میں ارسطو کے ماننے والوں کے اس اختلاف کو بھی نقل کیا ہے:

جعلھا بعضھم خمسہ و بعضھم ثلاثہ الکم و الکیف، و لاضافۃ۔ [۳]

۱۔ ان امور کی وضاحت کے لیے دیکھیے ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۳۱۶، ۴۳۳۔ ۴۴۸، ۴۷۳، ۵۰۹

۲+۳۔ الرد علی المنطقیین، ص ۲۳۱۔ سہروردی مقتول اور ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک مقولات اس سے زیادہ بھی ہوسکتے ہیں۔

ترجمہ: بعض نے ان اجناس کو پانچ قرار دیا ہے اور بعض نے ان تین ہی کی وضاحت کی ہے، کم، کیف اور اضافت۔

مقولات عشر کی تفصیل یہ ہے: (۱) جوہر، (۲) کم، (۳) کیف، (۴) اضافت، (۵) این، (۶) متی، (۷) وضع، (۸) ملک، (۹) فعل، (۱۰) انفعال۔

ایک ستم ظریف نے ان سب کو اس بند میں جمع کر دیا ہے:

زید (۱) الطویل (۲) الاسود (۳) ابن مالک (۴)

فی دارہ (۵) بالامس (۶) کان (۷) یتکی (۸) فی یدہ سیف فضاہ

(۹) فا تنضی (۱۰) فھدہ عشر مقولات سوی۔

ترجمہ: زید (۱) بن مالک (۴) جو دراز قد (۲) اور سیاہ رنگ (۳) کا انسان ہے۔ کل (۶) اپنے گھر میں (۵) ٹیک لگائے (۷) ہوئے تھا اس کے ہاتھ میں (۸) تلوار تھی جس کو اس نے میان سے باہر نکالا (۹) اور وہ باہر نکل آئی (۱۰)

یعنی زید جوہر ہے، طویل یا دراز قد کم ہے، ابن مالک اضافت ہے (اپنے گھر میں کان و اینِ کو ظاہر کرتا ہے۔

یہ ہیں ٹھیک ٹھیک دس مقولات (Categories)

ارسطو نے اُور جانُون میں جہاں الفاظ کی بحث کی ہے وہاں یہ بتایا ہے کہ بیان و اظہار کے یہ علائم (Symbols) دو قسم کے ہیں ایک سادہ یا بسیط (Simple) دوسرے مرکب (Compound) پھر سادہ الفاظ کو دلالت و معنی کے اعتبار سے ان دس مقولات میں تقسیم کیا ہے۔ بحث کی ان تفصیلات کے لیے اور جانون کی فصل پنجم و ہشتم کو غور سے پڑھنا چاہئے۔

ان میں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے

مقولات کے سلسلے میں جدید حکماء نے ایک خاص ابہام (Ambiguity) کی طرف اشارہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ارسطو کی تصریحات سے صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ آیا اس کا منشا ان الفاظ و علائم کی تشریح کرنا ہے، جن کا تعلق اقسامِ وجود سے ہے یا یہ براہِ راست ان اقسامِ وجود کی وضاحت وتشریح کرنا چاہتا ہے۔

پہلی صورت میں تو بلاشبہ مقولات کا تعلق منطق سے قائم رہتا ہے لیکن اگر اس کا منشا یہ ہے کہ موجودات (Objects) کی تشریح کرے تو پھر یہ مسئلہ خالص منطق کا نہیں رہتا بلکہ مابعدالطبیعیات (Metaphysics) کا ہو جاتا ہے۔

"اور جانون" کے مطالب پر جن لوگوں نے غور وفکر کیا ہے، وہ خوب جانتے ہیں کہ مقولات سے ارسطو کا مقصد بیک وقت مسئلہ کے ان دونوں پہلوؤں کو اجاگر کرنا ہے۔ اس پہلو کو بھی جس کا تعلق الفاظ و علائم سے ہے اور اس پہلو کو بھی کہ جس کا تعلق اقسام وجود سے ہے کیونکہ اس کا ہدفِ اصلی افلاطون کا نظریہ مُثل (Forms) اور مقولات کی تشریح و وضاحت سے ارسطو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ نظریہ حد سے زیادہ فکری سادگی (Oversimplification) لیے ہوئے ہے اس لیے کہ یہ نظریہ اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ انسان، فرس، میز اور کرسی وغیرہ کا تحقق و وجود محض بسیط صورتیں ہیں جو حقیقی و مطمحی (Ideal) امثال کا پرتو یا انعکاس ہیں، حالانکہ جہاں تک وجود کے ان سانچوں کا تعلق ہے جن کو ہم مقولات سے تعبیر کرتے ہیں، ان میں ڈھل کر یہ مفرد و بسیط حقائق کئی کئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس صورت میں حقیقت ایک نہیں رہتی بلکہ مختلف حقائق میں بدل جاتی ہے۔ مثلاً ایک طویل القامت انسان، سیاہ رنگ کے انسان سے مختلف ہے، سیاہ رنگ کا انسان زمان، مکان کے اختلاف سے ان تینوں سے جدا شخصیت کا مالک ہے۔ اسی طرح اضافت، فعل اور انفعال سے وجود کی نوعیت پر اثر پڑتا ہے۔ ارسطو دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ وجود و تحقق کا یہ سارا کارخانہ صرف بسائط ہی پر مشتمل نہیں ہے کہ

ان میں ہر ایک کو ظل یا پرتو سے تعبیر کر لیا جائے اور ان کی اصل صورت کو مثال کہہ لیا جائے، بلکہ یہاں یہ دس ایسے سانچے یا دس ایسے شرائطِ وجود ہیں کہ جن میں ہر اس شے کو ڈھلنا ہے جو تحقق وثبات کی سطح پر ابھرنا چاہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک شے ایک ہی شے نہیں رہتی بلکہ گونا گوں تنوع کی حامل بن جاتی ہے۔

علامہ نے اپنی تصنیفات میں مقولات کے اس کمزور پہلو پر روشنی نہیں ڈالی اور اس ابہام کو جرح وتنقید کا ہدف نہیں ٹھہرایا۔

کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے ان کا وجود محض ذہن وفکر کی اختراع ہے

مقولات کے بعد جس مسئلہ پر علامہ نے اپنی تصنیفات میں بار بار اور کڑی تنقید کی ہے، وہ یہ ہے کہ کیا کلیات وانواع کا تصور محض ذہن وفکر کی شعبدہ طرازیوں کا نتیجہ ہے، اور صرف تجرید (Abstraction) وانتزاع کی کارفرمایوں سے سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا خارج میں ان کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو زمان ومکان کی منت پذیریوں سے بالکل آزاد ہے؟

علامہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک ترتیب اشیاء کا تعلق ہے ہمارا مطالعہ وتجربہ صاف صاف اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس عالم محسوس میں سوا جزئیات (Particulars) اور متعین اشکال وصور کے اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے جنہیں ہم بخوبی جانتے بوجھتے ہیں مگر اس ''انسان'' کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو اُن سے علیحدہ انسانیت کی جملہ خصوصیات سے متصف ہو۔ اسی طرح گھوڑے اور گدھے کے مخصوص افراد سے تو ہم آشنا ہیں اور ان سے کام بھی لیتے ہیں مگر وہ مطلق گھوڑا، اور وہ مجرد گدھا خارج میں کہیں پایا نہیں جاتا، جسے ہم انواع وکلیات کے قبیل سے گردانتے ہیں۔

فان ما فی الخارج لیس بکلی اصلاً و لیس فی الخارج الا ما ھو معین مخصوص۔ [۱]

ترجمہ: خارج میں جن چیزوں کی جلوہ گری ہے ان میں کوئی چیز بھی کلی نہیں، بلکہ جو

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۳۵

کچھ بھی ہے وہ معین ومخصوص جزئیات ہیں۔
اور جب ہم کہتے ہیں کہ کُلّی بھی خارج میں پائی جاتی ہے تو مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی شے کے افراد کے بارے میں ذہن میں جو ایک کلی وعمومی تصوّر پیدا ہو گیا ہے وہ بعینہٖ ان افراد کے مطابق ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔
اس سلسلے میں افلاطون اور ارسطو میں جو تھوڑا سا اختلاف رائے ہے، علامہ اس سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ افلاطون اور اس کے اتباع کے تصور کلیات کے بارے میں کہتے ہیں:

وظنوا ان الماهيات المجرده كالانسان الملق والفرس المطلق، موجودات خارج الذهن و انها ازلية ابدية [۱]

ترجمہ: ان لوگوں کا گمان ہے کہ "انسان مطلق" اور "فرس مطلق" ایسے کلیات ذہن سے الگ خارج میں ایک مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں جو ازلی وابدی ہیں۔
ارسطو کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

بل هذه الماهيات المجردة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الاشخاص۔ [۲]

ترجمہ: یہ ماہیاتِ مجردہ خارج میں موجود تو ہیں مگر صرف تمثّل اور مقارنتِ جزئیات کی صورت میں۔
غرض یہ ہے کہ اس معاملے میں ارسطو اور افلاطون میں کوئی بنیادی اختلاف رونما نہیں۔ دونوں کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ افلاطون تو کلیات و ماہیات کو بغیر کسی شرط کے ایسی اقلیم وجود میں ثابت و متحقق مانتا ہے کہ جہاں یہ اپنی کامل ترین شکل میں جلوہ گر ہیں، اور جہاں وقت و زمانہ کے تغیرات اثر انداز ہونے والے نہیں اور ارسطو اس شرط کے ساتھ ان کے وجود کو مشروط ٹھہراتا ہے کہ یہ جب بھی پائے جائیں گے، اشخاص و افراد ہی کی صورت میں پائے جائیں گے۔

۱۔ الرد علی المنطقیین ص ۱۲۵ ۲۔ ایضاً ص ۱۴۴

منشاءِ اختلاف۔ وجودِ خارجی کے قائلین نے ثبوتِ شئے اور وجود شئے کے مابین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق غلط فہمی کیوں پیدا ہوئی؟ علامہ نے اس صورت حال کا ایک باریک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان لوگوں نے جو انواع و اجناس کے وجودِ خارجی کے قائل ہیں ثبوتِ شئ اور وجود شئ میں جو لطیف اور واضح فرق ہے، اس کو ملحوظ نہیں رکھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ''انسان'' اور ''فرس'' کے تصور سے ایک حقیقت عامہ سطح ذہن پر مرتسم ہوتی ہے جو افراد و اشخاص اور جزئیات و اشیاء کے حدود سے گزر کر تجرید و انتزاع (Abstraction) کے عالم میں جا داخل ہوتی ہے۔ مگر اس کا اپنا وجود بس اسی اقلیمِ تصور و ادراک ہی تک محدود رہتا ہے اور ذہن و ادراک سے پرے عالمِ خارجی میں ان حقائق کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہوتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالمِ رنگ و بو میں جو کچھ بھی موجود ہے متعین ہے، مخصوص ہے اور زمان و مکان کی حد بندیوں میں گھرا ہوا ہے۔ ہاں جزئیات کے باہمی اشتراک و تشابہ کی بدولت حقائقِ کلیہ کا نقش ضرور لوحِ تصور پر ثبت ہوتا ہے۔ پھر اس نقش و تصور کی بھی چونکہ ایک افادی حیثیت ہے اس لیے زیادہ سے زیادہ اس کو ثبوت کہہ لیجئے۔ اس کو وجود سے تعبیر کرنا محض زیادتی ہوگا:

وانما اصل ضلالهم انهم رأوا الشی قبل وجوده لعلم و یرادویمیز بین المقدور و المعجوزعنه و نحو ذلک فقالوا لولم یکن ثابتا لما کان کذلک کما انا فتکلم فی حقائق الاشیاء التی هی ماهیا تها مع قطع النظر عن وجودها فی الخارج فتخیل الغلط ان هذه الحقائق و الماهیات امور ثابتة فی الخارج و التحقیق ان ذلک کله امر موجود ثابت فی الذهن لافی الخارج۔ [۱]

ترجمہ: ان لوگوں کی گمراہی کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ جب دیکھتے ہیں کہ ایک شے جو ابھی وجود میں نہیں آئی ہے، اسے بھی علم و ارادہ کا ہدف ٹھہرایا جاتا ہے اور اس کے بارے

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۶۴

میں بھی امکان واستحالہ کی بحثوں کو چھیڑا جاتا ہے تو اس سے یہ سمجھنے لگ جاتے ہیں کہ اگر یہ شئ وجود سے متصف نہ ہوتی تو اس طرح علم وارادہ اور بحث وتمحیص کا موضوع ہرگز قرار نہ پاتی جیسا کہ ہم حقائق اشیاء یا ان کی ماہیت و جوہر کے بارے میں بات چیت کرتے ہیں لیکن اس پر غور نہیں کرتے کہ یہ خارج میں بھی موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ اس سے غلط طور پر ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حقائق و ماہیات خارج میں موجود بھی ہیں۔ حالانکہ صحیح بات ہے کہ یہ صرف ذہن میں موجود وثابت ہیں، خارج میں نہیں۔

علامہ نے کلیات و ماہیات کے وجودِ خارجی کا کیوں انکار کیا اور وہ کون مسائل ہیں جن کی وجہ سے انہیں اسمیین (Nominalists) کے مدرسہ فکر کی تائید کرنا پڑی۔

اس کے کئی اسباب ہیں، منطقی بھی اور متکلمانہ بھی، تفصیل یہ ہے:

حدود وتعریفات کے سلسلے میں ارسطو کے متبعین کا کہنا ہے کہ ان سے کسی شے کی حقیقت و ماہیت نکھرتی اور واضح ہوتی ہے بشرطیکہ ان کا شمار حدود تامہ یا تعریفاتِ تامہ کے ضمن میں ہوتا ہو۔ "تامہ" سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ذاتیات مشترکہ وممیزہ سے ترتیب پذیر ہوں (یعنی جنس وفصل سے)، عرضیات کے قبیل کے نہ ہوں۔ جیسے انسان کے بارے میں کہا جائے، یہ 'حیوان ضاحک' سے تعبیر ہے اس لیے کہ ضاحک خاصہ یا عرض ہے فصل یا ممیز نہیں۔ بخلاف حیوانِ ناطق کے یہ جنس وفصل سے مؤلف ہونے کی وجہ سے 'حدِ تامہ' ہے، لہٰذا اس سے حقیقت وماہیت انسانی کا صحیح صحیح ادراک ہوتا ہے۔

علامہ اس مرحلے پر کہتے ہیں کہ حدود کے معاملے میں یہ خوش فہمی کہ یہ کشفِ حقائق میں ممد ومعاون ہوتی ہیں، دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ متبعینِ ارسطو خاصہ وفصل میں خط امتیاز کھینچتے ہیں حالانکہ وجود خارجی کے لحاظ سے خاصہ وفصل میں کوئی امتیاز پایا نہیں جاتا۔

دوسرے یہ لوگ ماہیات کے ثبوتِ ذہنی اور وجودِ خارجی میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے حالانکہ ان دونوں میں فرق وامتیاز کے خطوط بالکل واضح ہیں۔

اسی طرح برہان ودلیل کی افادیت کے سلسلے میں ارسطا طالیسی تصور یہ ہے کہ جب کوئی مقدمہ قضایا کلیہ پر مشتمل ہوگا تو لامحالہ اس سے علم ویقین کی شمعیں فروزاں ہوں گی۔

علامہ کہتے ہیں ایسا قضیہ کلیہ کون ہے جس سے کہ فطرتِ انسانی براہِ راست آگاہ ہو اور وہ یقین وادغان کا باعث ہو سکے جبکہ کوئی حقیقتِ کلی بھی خارج میں محسوس ومشہود نہیں ہے کہ اسے بدیہی ومنطقی قرار دیا جا سکے۔ اس لیے کہ علم وادراک کی جو پونجی ہمیں حاصل ہے، اس کا تعلق صرف جزئیات سے ہے اور کلیات کا علم بالواسطہ اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک، دو کا نصف ہے تو اس ایک اور دو کا علم زیادہ یقینی ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتے ہیں، بہ نسبت اس قضیہ کے کہ ایک دو کے نصف کو کہتے ہیں۔[۱]

کلیات کے وجودِ خارجی کے انکار کا متکلمانہ سبب وحدت الوجود کے بارے میں علامہ کا یہ محکم وجازم عقیدہ ہے کہ اس کے لیے کوئی منطقی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ ان کی رائے میں اس مسئلے کی بنیاد اس غلط تصور پر قائم ہے کہ نفسِ وجود یا وجودِ مطلق وجود متعین سے الگ ایک حقیقت رکھتا ہے جو اگرچہ ممکن وواجب کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے، تاہم مرتبۂ اطلاق میں فرق و امتیاز کا یہ پہلو یکسر ختم ہو جاتا ہے اور وحدت کے ایک قالب میں ڈھل کے رہ جاتا ہے۔ حالانکہ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں کوئی شے بھی مابہ الاشتراک نہیں۔ واجب اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ جلوہ گر ہے اور ممکن اپنی خصوصیات ولوازم کے ساتھ موجود ہے۔[۲]

کلیات کے وجودِ خارجی کے بارے میں تین مشہور مدرسہ ہائے فکر ہیں

کلیات کے وجودِ خارجی سے متعلق علامہ کی یہ رائے کیا صحیح ہے؟ اور ہمارے عقائد و

۱۔ یہی ماخذ ص ۱۱۶، ۱۲۶، ۲۲۶، ۱۲۵

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھئے موافقہ صحیح المنقول مصنفہ علامہ ابن تیمیہ طبعہ اولی ۱۵۹۱ء مطبعہ السنۃ المحمدیہ۔ ۷ از ص ۱۷۴ تا ۱۷۸۔ یاد رہے کہ واجب وممکن کی تقسیم ابن سینا کی پیدا کردہ ہے۔ ارسطو کے ہاں صرف جوہر وعرض دو اصطلاحیں ہیں۔ دیکھئے الرد علی المنطقیین ص ۴۲۱

تصورات کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے؟ یا اس سوال کے تشفی بخش جواب سے پہلے نفسِ مسئلہ پر ہمیں کھل کر بحث کر لینا چاہیے۔

کلیات سے متعلق اہلِ فکر کے تین معروف مؤقف ہیں:

۱۔ حقیقت پسندانہ (Realism)

۲۔ اسمیت (Nominalism)

۳۔ تصوّر کیشی (Idealism)

(۱) حقیقت پسندانہ اندازِ فکر یہ ہے کہ مجردات، عمومی اصطلاحیں اور کلیات نہ صرف تحقق و وجود سے بہرہ مند ہیں بلکہ ان سے بہتر اور فائق بھی ہیں، اور اپنے وجود و بقا کے لیے جزئیات و افراد کی منت کشی سے یکسر آزاد بھی ہیں، یعنی ان کی حیثیت بدیہی حقائق (a priori) کی ہے۔

حقیقت پسندی کا یہ رجحان بہت پرانا ہے اور اس کی جھلک ان تمام مذاہب قدیمہ میں دیکھی جا سکتی ہے جو سچائی کو صرف جزئیات ہی کے حصار متین میں مقید و منحصر نہیں مانتے بلکہ جزئیات سے ماوراء بھی سچائیوں کو موجود و متحقق مانتے ہیں لیکن اس فکر کو پہلے پہل جس نے فلسفیانہ شکل میں پیش کیا، وہ افلاطون ہے۔ اس نے مثل (Idea) کو وہی منصب و مقام عطا کیا جو جزئیات و خارجی دنیا کی اشیاء و صور کو حاصل ہے، بلکہ ان کو اصل اور جزئیات کو عکس اور پرتو ٹھہرایا۔

ارسطو نے اس میں تھوڑی سی ترمیم کی۔ اس نے کلیات کے وجود کو تو تسلیم کیا مگر اس کے ساتھ یہ بخ لگا دی کہ ان کا تحقق صرف جزئیات ہی کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک کلیات کی حیثیت محض وصف (Property) کی ہے۔

قرون وسطیٰ تک عیسائی دنیا میں جس فلسفے کو بالعموم قبول عام حاصل رہا، وہ یہی افلاطونی تصورِ مثل ہے۔

تیرہویں صدی عیسوی میں البتہ ایکوی ناس (Aquinas) نے کلیسا کے اس مسلمہ رجحان سے انحراف اختیار کیا اور ارسطا طالیسی اندازِ تعبیر کو اپنانے کی کوشش کی کیونکہ اس سے کسی حد تک اسمیت کے ساتھ مصالحت کے امکانات پیدا ہوتے تھے۔

۲۔ اسمیت (Nominalism) کا تعلق مدرسیت کے اس نظریے سے ہے کہ کلیات، اصطلاحیں اور مجردات محض الفاظ و اسماء ہیں، اور ان کی تہہ میں کوئی معروضی حقیقت (Objective Reality) کارفرما نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے حقیقت صرف جزئیات ہی میں منحصر اور افراد و اشخاص ہی میں متمثل ہے۔ اس تعبیر کی رو سے کلیات کی حیثیت نظری حقائق کی ہو جاتی ہے، یعنی پہلے جزئیات یا افراد و اشخاص پائے جاتے ہیں اور پھر ان کے بل پر وہ تجرید و انتزاع (Abstraction) معرضِ ظہور میں آتی ہے جسے ہم کلی کہتے ہیں۔

یہ مکتب فکر گیارہویں صدی عیسوی تک کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں کر سکا تا آنکہ بیرنگر (Berenger) نے اس کی روشنی میں عشائے ربانی کو تحقیق و تفحص کا ہدف ٹھہرایا۔ اس کے بعد گویا بحث و تمحیص کا ایک طوفان تھا کہ اُمڈ آیا اور اس کی طغیانیاں اس وقت تھمیں جب ولیم آف اوکم (William of Occam) نے حقیقت پسندی اور اسمیت کے مابین یہ کہہ کر صلح کرا دی کہ کلیات معروضی اور موضوعی دو گونہ حقیقت کے حامل ہیں۔

ولیم آف اوکم کے بعد اس مسئلے سے متعلق بحث و تمحیص کی شورشیں قریب قریب ختم ہو چکی تھیں کہ اتنے میں ایجابیت (Postivism) کا غلغلہ بلند ہوا۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں نے اس راگ کو از سر نو چھیڑا اور حق یہ ہے کہ خوب چھیڑا۔

۳۔ تصوّر کیشی (Idealism) اس اشکال کا ایک درمیانی حل ہے۔ اس میں نہ تو اس درجہ حقیقت پسندی ہی ہے کہ کلیات و مجردات زمان و مکان کے عالم حسی سے الگ مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں، اور نہ اس درجہ تنقیص ہی ہے کہ یہ تحقق و وجود کے اس بامِ بلند سے گر کر الفاظ و اسماء کی سطح پر آ رہیں۔

ان کی رائے یہ ہے کہ افراد و جزئیات میں ایک تو وہ عمومی حقیقت ہوتی ہے جو اُن میں

دائر و سائر ہے، اور دوسرے وہ تصور ہے جو اس حقیقت کے بل پر ذہن میں اُبھرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زید، بکر اور عمرو میں جو تشابہ ہے وہ حقیقی ہے، محض ذہن وفکر کی طرفہ طرازی نہیں۔ اور اسی طرح اس تشابہ کی وجہ سے جو عمومی تصور پیدا ہوتا ہے وہ بھی اپنے آغوش میں ایک طرح کی حقیقت لیے ہوئے ہے۔

قولِ فیصل، علاّمہ کی رائے میں یکطرفہ ہے، کلیات کے وجودِ خارجی کا انکار علم واخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے

وجودِ کلیات کے بارے میں ان تینوں مشہور مدارس فکر کی وضاحت کے بعد آپ اب یہ دیکھیں کہ ان میں صحت واستواری کی مقدار کس درجہ ہے۔

تصور کیشی کو ہم سرِ دست بحث ونظر کا موضوع نہیں ٹھہراتے اس لیے کہ اس میں اچھا خاصا ابہام (Ambiguity) پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں مقابلہ حقیقت پسندانہ اندازِ فکر اور اسمیت کے مابین رہ جاتا ہے۔ دریافت طلب یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں میں کون صحیح ہے اور کون غلط ہے؟ کیا کلیات ہی دراصل وجود وتحقق کے لوازم سے بہرہ مند ہیں، اور جزئیات صرف ان کا عکس وظل ہیں یا اس جہانِ محسوس میں تنہا جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور کلیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ ذہن وفکر کی طرفہ طرازیوں نے انہیں وجود واثبات کی سطح پر فائز کر رکھا ہے؟

علامہ ابن تیمیہ نے ثانی الذکر گروہ کی پرجوش تائید کی ہے جسے اصطلاح میں ہم اسمیّین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں ان کے دلائل اپنی گوناگونی، وضاحت اور تیزی کے باوجود یکطرفہ ہیں اور مسئلے کے زیادہ عمیق، زیادہ وسیع اور نسبتاً زیادہ معروضی رُخ ان کی نگاہِ نکتہ رس کے سامنے نہیں آپائے۔ ٹھیک اسی طرح افلاطون کا تصورِ مثل بھی بدرجۂ غایت متصوفانہ ہے۔ اس میں بھی یکطرفگی کا عیب نمایاں ہے۔ اس سلسلے کا فیصلہ کن اور چبھتا ہوا سوال یہ ہے کہ

کلیات و جزئیات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اگر یہاں صرف الگ تھلگ جزئیات ہی کا وجود ہے اور ان میں باہم کوئی حقیقی تشابہ نہیں، کوئی حقیقی تماثل نہیں اور کوئی ایسی چیز خود ان کے اندر پائی نہیں جاتی کہ تجرید و انتزاع کے عوامل کو ابھار سکے تو پھر اس تجرید کی منطقی اساس کیا ہوگی؟

اس کے جواب میں علامہ کا یہ جواب قطعی ناتسلی بخش ہے کہ یہ اساس ذہن کی عادتِ تجرید ہے یعنی جب یہ زید، بکر اور ہزاروں اشخاص و افراد کو دیکھتا ہے تو ان کو نظر و بصر کے دوسرے نتائج سے ممیز ٹھہرانے کے لیے انسانیت کی قدرِ مشترک ڈھونڈ نکالتا ہے جو صرف اس کی اپنی اختراع اور اپج ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر زید، عمر اور بکر میں حقیقتاً کوئی تشابہ پایا نہیں جاتا تو ذہن کس اساس اور بنیاد پر ادراکِ حسی کو ادراکِ عقلی میں بدلتا ہے اور جزئیات پر کلیات کے لبادے اوڑھاتا ہے؟

اس حقیقت کا ہر شخص اعتراف کرے گا کہ ذہن اشیاء و جزئیات کو چھانٹنے اور انواع و اجناس کے خانوں میں تقسیم کرنے میں کبھی غلطی نہیں کرتا۔ اگر اس کے سامنے زید، بکر اور عمر ایسے افراد ہوں تو یہ فوراً بھانپ لے گا کہ ان سب کو انسانیت کی صف میں رکھنا چاہیے۔ اگر ان میں چند گھوڑے، بھیڑیں اور مرغیاں شامل کر دی جائیں تو انہیں یہ حیوان کہے گا اور اگر ان میں میز، کرسی اور پتھر کے تراشیدہ بتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو تجرید و انتزاع کے حدود اور وسیع ہو جائیں گے، اور ان سب کو یہ جسم کے عنوان کے تحت شمار کرے گا۔ اس ضمن میں ذہن کے اس عملِ تجرید و انتزاع کے لیے بہر حال کوئی قطعی اصول، اٹل قاعدہ یا یقینی اساس ہونا چاہیے کہ جس کے بل پر اس کے نتائج پر اعتماد کیا جا سکے۔

ظاہر ہے کہ یہ غیر مشکوک اساس وہی معروضی اشتراک (Similarity) اور حقیقی تماثل ہے جو ان اشیاء میں جلوہ گر ہے اور ان کو مختلف انواع و اجناس میں تقسیم کرتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف رسل (Russell) ایسے بالغ نظر فلسفی کو ان الفاظ میں کرنا پڑا کہ ہم ہزار کلیات کے وجود و تحقق کا انکار کریں، تشابہ یا تماثل (Similarity) کا انکار

بہر حال ممکن نہیں جو مختلف اشیاء میں ربط و تنظیم کے پہلوؤں کو ابھارتا ہے۔ اور جب یہ کلیہ موجود ہے تو دوسرے کلیات کے لیے منطقی جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔

اس علمیاتی (Epistemological) انداز فکر سے قطع نظر دیکھنا یہ ہے کہ یہ مسئلہ صرف منطق و فلسفہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا گہرا تعلق اقدار (Values) سے بھی ہے۔

حقیقت کو جزئیات ہی کے سمٹے ہوئے عالم میں منحصر ماننے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سائنس کے دروازے بند ہو جائیں گے، خوب و ناخوب کا فرق مٹ جائے گا اور خیر و شر کے معروضی پیمانوں کو سخت ٹھیس لگے گی۔

یعنی اگر یہاں صرف جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور ہر ہر شے اور ہر ہر فعل اپنے ہی لوازم و خصوصیات کے ساتھ موجود ہے اور ان میں کوئی مشترک اصول کوئی مشترک حکمت اور پیمانہ پایا نہیں جاتا تو ان غیر مربوط، انمل اور بے جوڑ جزئیات سے قانون جاذبیت (Gravity) کا استخراج کیونکر ممکن ہوگا؟ قانونِ تعلیل (Causation) کو کیونکر مستنبط کیا جائے گا یا ارتقا (Evolution) ایسے ہمہ گیر اصول کو کس بنیاد پر دریافت کیا جائے گا؟

یہی سوال جمالیاتی اقدار کے بارے میں بھی ابھرتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے لیے زیادہ پریشان کُن سوال خیر و شر کی معروضیت کا ہے۔ اگر صرف جزئیاتِ افعال ہی کا اعتبار ہے اور ہر ہر فعل اپنی خصوصیات و لوازم کے لحاظ سے جداگانہ حیثیت کا حامل ہے تو خیر و شر کی تعیین کے لیے ان عقلی و کلی پیمانوں کو حق بجانب کیونکر ٹھہرایا جا سکے گا جن کی معروضیت کے علامہ پرجوش حامی ہیں اور اس حد تک حامی ہیں کہ اشاعرہ کو اپنی تصنیفات میں جابجا اس بنا پر مطعون ٹھہراتے ہیں کہ ان کے ہاں افعال کے حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھا جاتا، حالانکہ خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود حقیقی اور واضح ہیں۔

غرض یہ ہے کہ جس طرح جزئیات تحقق و وجود کی نعمتوں سے مالا مال ہیں، اسی طرح کلیات کا بھی وجود ہے۔ لفظ وجود سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا نہیں ہونا چاہیے کہ ہم حقیقت پسندوں کے نقطۂ نظر سے پوری طرح متفق ہیں۔ ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ جزئیات اس

عالم رنگ و بو میں اس طرح الگ تھلگ، بے جوڑ اور انمل نہیں ہیں کہ ان میں اور کلیات میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی کارفرما نہ ہو۔ ہمارے نقطۂ نظر سے جزئیات میں ایسے مشترک اسباب، ایسی مشترک مناسبتیں اور پہلو پائے جاتے ہیں کہ جن سے طبیعیات، جمالیات اور مذہب و اخلاق کے ان اصولوں اور پیمانوں کو مستنبط کیا جا سکتا ہے جن کے بل پر انسانی تہذیب و تمدن کے کاخ ہائے بلند کی تعمیر ہوتی ہے۔

اور اگر ان مناسبتوں کو تسلیم نہ کیا جائے اور جزئیات و کلیات کے مابین تعلق و رشتہ کے اس انداز کو نہ مانا جائے تو اس کا نتیجہ تمام نوع کی اقدار کے انکار پر مترتب ہوگا۔

مسئلے کے یہ خطرناک رُخ علامہ کی نگاہِ تعمق سے اس بنا پر اوجھل رہے کہ یہ فلسفی سے زیادہ مجدد دِوراں ہیں۔ ان کی عنانِ توجہ کو اس وقت جن گمراہیوں نے پوری طرح گھیر رکھا تھا وہ وحدت الوجود، اعیانِ ثابتہ اور ذات و صفات کی وہ معتزلانہ تشریح تھی جس کی رُو سے جہمیت اور تعطل کے دروازے کُھلتے تھے، اور الحاد و زندقہ کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔

ظاہر ہے کہ ان فتنوں کے فوری سدّ باب کے لیے اس سے بہتر اور کامیاب نسخہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا کہ کلیات کا انکار کر کے اس عقلی اساس ہی کو اکھاڑ پھینکا جائے کہ جو اِن فتنوں کے لیے وجہِ جواز مہیا کرتی ہے۔

اس لیے کہ اگر کلیات کا مستقل بالذات وجود نہیں ہے تو اس وجودِ مطلق کا تصور ختم ہو جاتا ہے جس کو ابن سینا کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا تھا، اور وجودِ مطلق کا تصور باطل قرار پاتا ہے تو منطقی طور پر وحدت الوجود اور اعیانِ ثابتہ کا قصرِ استدلال بھی زمین پر آ رہتا ہے۔ اسی طرح اس تشریح کے مطابق ذات و صفات کی وہ تفریق بھی آپ سے آپ مٹ جاتی ہے کہ جس نے تعطل اور نفیِ صفات کے عقیدوں کی پرورش کی تھی۔

قیاس و استدلال کی بحثیں، تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دوٹوک نہیں

علامہ کی تنقیداتِ عالیہ کا اصل ہدف قیاس و تصدیق کی بحثیں ہیں۔ ان میں انہوں نے

جس جدت طرازی، جس عمق و گہرائی اور جس فنی ژرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے، وہ انہی کا حصہ ہے۔ ان اعتراضات کے سرسری مطالعے ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شخص نہ صرف منطق کے دقائق پر عبور رکھتا ہے بلکہ اپنے دور کی تمام تحریکات کے بارے میں اس کی نظر مجتہدانہ خصوصیات کی حامل ہے۔ یوں تو ان کی تنقید کا یہ مقصد ہے کہ قیاس واستدلال کی ناہمواریوں کی نشاندہی کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ فکر واستنباط کے جن پیمانوں پر ارسطو کے متبعین کو بڑا ناز ہے، تحلیل وتجزیہ کی ایک ہی ضرب سے ان کے ریزے فضائے آسمانی میں بکھرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مگر علامہ کا کمال ملاحظہ ہو کہ ان خشک اور اصطلاحی اعتراضات کے پہلو بہ پہلو اصول، فقہ، لغت اور کلام وفلسفہ کے ایسے جواہر پارے اور دبستان سجاتے چلے جاتے ہیں کہ ہر ہر مقام کی کشش دامنِ نظر کو کھینچتی اور فکر وتعمق کو دعوت دیتی ہے۔

جی تو یہی چاہتا ہے کہ تحقیق وتفحص کے ان شہ پاروں سے ناظرین کے ذوقِ تدبر کی خاطر خواہ تواضع کی جائے۔ لیکن اس کو کیا کیجئے کہ موضوع کی تنگ دامانی بری طرح عناں گیر ہے، اور ہم مجبور ہیں کہ فکر ونظر کے ان انمول موتیوں سے صرفِ نظر کر کے بحث کو صرف انہی نکات و معارف کی توضیح وتشریح تک محدود رکھیں جن کا براہ راست تعلق منطق کی تنقید و احتساب سے ہے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ قارئین نکات و معارف کی ان جھلکیوں سے کلیتاً محروم ہی رہیں۔ ہم کوشش کریں گے کہ نفسِ موضوع سے تجاوز کیے بغیر جستہ جستہ ان کی طرف اشارہ کرتے چلیں۔

تصدیق (Judgment) اور قیاس (Syllogism) کی تفصیلی بحثوں سے تعرض کرنے سے پہلے فرق وامتیاز کی اس نوعیت پر غور کر لینا چاہیے جو تصوّر وتصدیق کے مابین رونما ہے۔ منطقی علم کو عموماً انہی دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ علامہ نے رازی کی المحصل پر مفصل تنقید کی ہے اور اس ضمن میں اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی ہے کہ تقسیم کی یہ نوعیت دوٹوک اور صحیح نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تو ممکن ہے کہ اول دہلہ میں ذہن اشیاء کے سادہ و مجرد تصورات کو قبول کرے مگر یہ ناممکن ہے کہ یہ تصورات یونہی بغیر کسی قید واسناد کے دھرے

کے دھرے رہ جائیں، اور علم ان سے ربط و تعلق کی کوئی صورت پیدا نہ کرے بلکہ نفسیاتی طور پر ہوتا یہ ہے کہ ذہن و فکر کا کارخانہ اس مرحلے میں فوراً حرکت میں آتا ہے اور ان تصورات کو تصدیقات کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔

منطقیوں کی اس تقسیم میں بنیادی تناقض یہ پنہاں ہے کہ ایک سادہ تصور یا لوحِ قلب پر کسی شے کے نقش اوّلیں کے بارے میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ پیکرِ خیالی کی قسم کی چیز ہے جو ذہن کی سطحوں سے ٹکراتی ہے مگر اسے علم کی قسم ہرگز قرار نہیں دے سکتے کیونکہ علم اثبات چاہتا ہے، اسناد کا مقتضی ہے اور ایک طرح کے حکم کا طالب ہے۔ لہٰذا ہر وہ تصور جو سلبی و ایجابی قید سے آزاد ہو کلمۂ مفرد یا جزوِ علم تو ہو سکتا ہے مگر اسے کسی صورت میں بھی علم نہیں کہہ سکتے۔

قولهم ان العلم ينقسم الى تصور و تصديق و ان التصور الساذج العرى عن جميع القيود الثبوتية و السلبية كلام باطل فان كل ماعرى عن كل قيد ثبوني و سلبي يكون خاطرا من الخواطر ليس هو علما اصلا بشئ من الاشياء [۱]

ترجمہ: ان کا یہ کہنا باطل ہے کہ علم تصور و تصدیق کے دو خانوں میں منقسم ہے اور یہ کہ تصور سے مراد وہ سادہ نقش ہے جو ہر طرح کی ثبوتی و سلبی قیود سے تہی ہو، کیونکہ جو تصور ثبوت و سلب کی ہر ہر قید سے آزاد ہوگا اس کو پیکر خیالی تو کہہ سکتے ہیں مگر کسی شے کے بارے میں علم و ادراک ہرگز نہیں کہہ سکتے۔

علامہ نے اس تقسیم پر ایک اور اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی یہ نوعیت ایسی دو ٹوک اور سنگین نہیں ہے کہ ان میں مصالحت کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے بلکہ ان میں ایک طرح کی لچک پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ جسے تم تصور کہتے ہو اس کو تصدیق کے قالب میں ڈھالا جا سکے، اور جس کو تصدیق سے تعبیر کرتے

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۳۵۷

ہو اس کو تصور کی سطح پر لایا جا سکے۔

مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے وہ خمر کونسا ہے جس پر حرمت کا اطلاق ہوتا ہے؟ اور جواب میں آپ کہتے ہیں مسکر تو یہ مسکر اگر چہ بظاہر تصور ہے، مگر دراصل یہ قضیہ ہے جو موضوع (Subject) اور محمول (Predicate) سے ترتیب پذیر ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہی خمر حرام ہے جو مسکر ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ خمر مسکر کو کہتے ہیں، تو یہ اگر چہ قضیہ معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت تصور کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں معنی خمر ہی کو تو اجاگر کیا گیا ہے۔

تصدیقات یا استدلال وقیاس پر دوگونہ اعتراضات، فنی وعمومی

تصدیقات یا قیاس سے متعلق علامہ نے جن قیمتی تنقیدات کو سپرد قلم کیا ہے، ان کو ہم دوعنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

عمومی (General) اور

فنّی (Technical)

عمومی اعتراضات سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان میں بغیر کسی تعیین کے قیاس واستدلال کے مزاج، لوازم، اور حدود و اثبات سے تعرض کیا گیا ہے، اور بتایا گیا ہے کہ اہل منطق نے اس سے جو بلند بانگ دعادی اور چوڑی چکلی امیدیں وابستہ کر رکھی ہیں، وہ پوری نہیں ہو پاتیں۔ مزید براں فن کی پیچیدگیوں اور احتیاطوں کو بدرجۂ غایت ملحوظ رکھنے کے بعد بھی ایک منطقی کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ بھی اہم نہیں بلکہ اس پر بجا طور پر کوہ کندن و کاہ برآوردن کی ضرب المثل صادق آتی ہے۔ یا بقول ایک عرب شاعر کے اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ:

اقام ایاماً یعمل رویتہ   وشبہ الماء بعدالجھد بالماء

یعنی کئی دن غور وفکر کی صلاحیتوں کو بیدار کرتا رہا، اور بالآخر بہت کوشش کے بعد اس

نتیجہ پر پہنچا کہ پانی کو پانی ہی سے تشبیہہ دینا چاہیے۔

عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ کیا دلیل و برہان سے واجب الوجود کا کوئی سراغ ملتا ہے؟

عمومی اعتراضات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

ا۔ 'برہان' کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے انسانی قطعی و یقینی نتائج تک رسائی حاصل کرسکتا ہے، حالانکہ منطقی طور پر یہ صحیح نہیں، کیونکہ برہان سے تو کلیات ہی کا پتہ چل سکتا ہے، اور اس عالمِ خارجی میں کچھ ہے وہ جزئیات و افراد کی شکل میں ہے، کلیات کی صورت میں نہیں۔ اور کلیات کا مرتبہ بس اتنا ہی ہے کہ یہ تجرید (Abstraction) وتعمیم (Generalisation) کا دوسرا نام ہے۔

سوال یہ ہے کہ عالمِ موجود اور عالم معقول میں جو ایک فرق پایا جاتا ہے، اس کی بنیاد پر یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے، اور فرض کیجیے ایک شخص کلیات سے بہرہ مند ہو جاتا ہے تب بھی اس میں خیر و کمال کا کیا پہلو ہے جبکہ دونوں میں ناقابلِ عبور خلیج حائل ہے۔

اعتراض کا یہ انداز ظاہر ہے کہ علامہ کی اسمیت پسندی (Nominalism) کا کھلا ہوا نتیجہ ہے اور اس لحاظ سے داد کے قابل ہے کہ اس میں بہر حال اپنے موقف کے ساتھ ایک طرح کی مطابقت (Consistency) کا اظہار پایا جاتا ہے۔ مگر طرزِ استدلال میں جو سفسطہ ہے وہ اہلِ نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس سے قبل کلیات کے وجودِ خارجی کی بحث میں ہم بتا آئے ہیں کہ اس عالمِ ہست و بود میں جزئیات کی حیثیت محض بکھرے ہوئے اور غیر مربوط جزیروں کی سی نہیں ہے بلکہ ان کی حیثیت وجود و بقا کی مربوط کڑیوں کی سی ہے، اور ان میں ایک طرح کی مماثلت کے پیشِ نظر کچھ اٹل اصول اور قاعدے بھی پائے جاتے ہیں کہ جن پر علم و ادراک کا پورا کارخانہ قائم ہے اور جن کے بل پر تہذیب و ثقافت کے رواں دواں قافلے آگے بڑھتے اور نئی نئی راہوں اور منزلوں کا کھوج لگاتے ہیں۔

۲۔ برہان کے منطقی تصور سے نہ تو واجب الوجود سے متعلق کوئی عقدہ کشائی ہوتی ہے، نہ عقول عشرہ کا بھید کھلتا ہے اور نہ افلاک و مولدات کا راز ہی پوری طرح سمجھ میں آسکتا ہے، اس لیے کہ یہ سب چیزیں جزئیات کے دائرے میں داخل ہیں اور برہانیات کا مزاج ایک طرح کی کلیت لیے ہوئے ہیں۔

یہ اعتراض بھی بظاہر اسمیت پسندی ہی کا برگ و بار معلوم ہوتا ہے مگر اس میں وزن و ثقل اس لیے ابھر آیا ہے کہ اس کا تعلق مطلق علم سے نہیں بلکہ ایک متعین علم سے ہے، یعنی اونچے الٰہیات سے، اور یہ واقعہ ہے کہ اس دائرے میں منطق اور منطقی قیاسات کی واماندگی اظہر من الشمس ہے۔

حکماء و اہل منطق کے نزدیک مابعد الطبیعیات کی بجا طور پر بڑی قدر و قیمت ہے۔ چنانچہ اسے یہ حکمت علیا اور فلسفہ عالیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کی کاوشہائے فکر کا حاصل کیا ہے؟ کیا مخلوقات و کائنات کا علم؟ نہیں کیا خالق و مبدع کا علم؟ یہ بھی نہیں۔ کیونکہ ان کا موضوع تو موجود مطلق (Absolute Being) ہے جو واجب و ممکن اور جوہر و عرض وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اس علم کی حیثیت امورِ عامہ سے زیادہ نہیں۔ مثلاً اگر کوئی حقیقت کے اطلاق سے بحث کرتا ہے یا ذات و نفس اور عین و ماہیت کے مسمی کو ڈھونڈتا ہے تو اس سے عمومی اطلاقات کے سوا اور کیا فکر و ذہن کی گرفت میں آپاتا ہے۔ علم کی اس مقدار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ کچھ مشترکاتِ کلیہ پر مبنی ہے جن کا اصلی تعلق بہرحال ذہن ہی سے ہے، خارج کی دنیا سے نہیں، اور پھر اس طرح کے کلیاتِ مشترکہ بھی تو ہیں کہ جن میں موجود و معدوم دونوں داخل ہیں۔ جیسے مذکور معلوم مخبر عنہ وغیرہ۔ اس صورت میں تعیین کے ساتھ فلسفہ و منطق کی کاوشہائے فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ ان سے نہ تو عالمِ خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الٰہیات ایسے اونچے فن کے بارے میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علمِ الٰہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے، ایک مرکزِ محبت کا

سراغ تو ملتا ہے اور ایسی ذاتِ گرامی کی پردہ کشائی تو ہوتی ہے جس کے ساتھ عبودیت و محبت کے تعلقات کو استوار کیا جا سکے۔

اس مرحلے میں علامہ نے وجود مطلق کی اس تقسیم کا ذکر کیا ہے کہ جس کی رو سے یہ واجب اور ممکن کے دو خانوں میں بٹ جاتا ہے۔ تقسیم کی اس نوعیت سے ابن المطہر الحلی کو جو غلط فہمی ہوئی علامہ نے اُس کی تشریح کی ہے اور بتایا ہے کہ وجود مطلق کی یہ دو قسمیں ہیں۔ یہ نہیں کہ وجودِ مطلق کلی ہے اور یہ اس کے افراد یا جزئیات ہیں۔

تقسیم کے ان معنوں پر علامہ کا قرآن سے استشہاد کس درجہ لطیف ہے:

ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر۔ [۱]

ترجمہ: اور ان کو آگاہ کر دو کہ ان میں پانی کی باری تقسیم کر دی گئی ہے، ہر باری والے کو چاہیے کہ اپنی باری پر آئے۔

اسی سیاق میں علامہ نے نحو کے بارے میں ایک نفیس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ کلمہ اسم، فعل اور حرف میں انقسام پذیر ہے۔ اس تقسیم سے شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شاید اسم، فعل اور حرف پر کلمہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کزولی [۲] کے اس شبہ کا علامہ نے حوالہ بھی دیا ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ یہ تقسیم بھی حسب سابق کُل اور جُز کے مابین دائر ہے، کُلّی اور اس کے افراد کے مابین نہیں۔ علامہ کا دعویٰ ہے کہ کلمہ کا اطلاق ہمیشہ جملۂ تامہ پر ہوتا ہے اور اس کی تائید میں انہوں نے قرآن، حدیث اور لُغت، ادب سے جو شہادتیں فراہم کی ہیں ان سے ان کی وسعتِ نظر اور مطالعہ کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ قرآن میں ہے:

وجعل كلمة الذين كفروا السفلى و كلمة الله هى العُليا۔ [۳]

۱۔ سورۂ القمر ۲۸

۲۔ ان کا پورا نام یہ ہے ابو موسیٰ عیسیٰ بن عبد العزیز۔ جزولہ کی طرف منسوب ہیں جسے کزولہ بھی کہتے ہیں چھٹی اور ساتویں صدی کے مشہور نحوی ہیں۔ المقدمة الجزولية یا القانون انہی کے رشحات قلم کا نتیجہ ہیں۔

۳۔ سورۂ توبہ ۴۰

ترجمہ: اور کافروں کی بات کو پست کر دیا اور بات تو اللہ ہی کی بلند ہے۔

کبرت کلمة تخرج من افواھھم ان یقولون الا کذبا۔ [۱]

ترجمہ: بڑی سخت بات ہے جو ان کے منہ سے نکلتی ہے۔ یہ جو کچھ کہتے ہیں محض جھوٹ ہے۔ حدیث میں ہے:

کلمتان خفیفتان علی اللسان حبیبتان الی الرحمٰن ثقلیتان علی المیزان سبحان اللہ و بحمدہ سبحان اللہ العظیم۔ [۲]

ترجمہ: دو ایسی باتیں ہیں جن کا زبان سے ادا کرنا تو سہل ہے مگر وہ خدائے رحمٰن کو بہت پیاری ہیں اور قیامت کے روز ان کا وزن بھی بھاری ہوگا۔ وہ ہیں **سبحان اللہ بحمدہ، سبحان اللہ العظیم۔**

لبید کے اس مصرع کے بارے میں "**الّا کل شیء ماخلا اللہ باطل**" حضورؐ کا یہ ارشاد ہے کہ یہ "اصدق کلمۃ" ہے یعنی وہ صحیح ترین بات ہے جو ایک شاعر کے منہ سے نکل سکتی ہے۔

۴۔ عقلیات کے حامیوں کے پاس دو علم ضرور ایسے ہیں جن کو قطعی و یقینی کہا جا سکتا ہے۔ طبیعیات اور ریاضیات مگر ان سے اخلاق و مذہب کا کیا تعلق؟

لاتکمل بذلک نفس و لا تنجریه من عذاب و لا یحصل به سعادة۔ [۳]

ترجمہ: نہ اس سے تکمیل ہوتی ہے، نہ عذاب الٰہی سے رستگاری حاصل ہوتی ہے، اور نہ سعادت و برکت کی بہرہ مندیوں ہی کی کوئی توقع ہے۔

اسی حقیقت کی طرف غزالی نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

ھی بین علوم صادقة لا منفعة فیھا و نعوذ باللہ من علم لا ینفع و بین ظنون کا ذبة لا ثقة بھا...... و ان بعض الظن اثم۔

ترجمہ: ان کے علوم کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو صادق ہیں مگر بے فائدہ، اور اللہ ایسے علم

۱۔ سورۂ کہف ۵ ۲۔ صحیح بخاری، ایمان ۹۱، توحید ۸۵، دعوات ۶۶

۳۔ الرد علی المنطقیین، ص ۵۳۱

سے محفوظ ہی رکھے جس کا کچھ فائدہ نہ ہو اور یا پھر ظن و افترا کا مجموعہ ہیں جن پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور بعض ظنون گناہ کا موجب ہوتے ہیں۔

حکماء نے علوم طبیعی اور ریاضی میں مراتب فضیلت کی تعیین کرتے ہوئے ریاضی کو اس کی قطعیت کی بنا پر افضل قرار دیا ہے حالانکہ علم طبیعی زیادہ حقیقی، زیادہ مفید اور زیادہ شرف و فضیلت کا سزاوار تھا اس لیے کہ یہی ایک علم تو ایسا ہے کہ جس میں اشیائے خارجی کے احوال و تغیرات سے بحث کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ریاضی کا کائناتِ خارجی سے کیا تعلق و ربط ہے؟ اس کا موضوع تو اعدادِ مجردہ ہیں۔

حکماء نے ریاضی کو دو وجہوں سے ترجیح دی ہے۔ ایک تو اس سبب سے کہ ذہن و فکر کی مناسبتیں اس سے لطف اندوز ہوتی ہیں اور ایک طرح کی لذت و تسکین حاصل کرتی ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے:

اذ لھو تم فاللھو بالرمیٰ و اذا تحد ثتم فتحد ثوا با لفرائض۔

ترجمہ: جب تمہیں لہو و لعب کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہونا ہو تو تیر اندازی اختیار کرو اور اگر بات چیت کے لطف سے بہرہ مند ہونا ہو تو مسائل میراث کو غور و فکر کا ہدف ٹھہراؤ۔

دوسرے اس کی مشق و مزاولت سے ذہن انسانی میں علم صحیح کا تصور ابھرتا ہے۔ مقدمات کی صحت و استواری کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ حقیقت کھل کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ قیاسِ صحیح کسے کہتے ہیں اور فکر و ادراک کے ٹھیک ٹھیک سانچے کونسے ہیں۔

ریاضی کے یہی وہ فوائد تھے جن کے پیش نظر قدماء بچوں کو پہلے اسی کی تعلیم دیتے تھے اور جب اس میں مہارت حاصل ہو جاتی تھی تب دوسرے علوم کی طرف توجہ دلاتے تھے۔

مگر ریاضی کی یہ استواریاں کیا ان لوگوں کو گمراہی سے بچا سکیں اور قیاس و استدلال کی کج روی سے باز رکھ سکیں؟ کیا یہی وہ لوگ نہیں تھے جنہوں نے کواکب پرستی شروع کی، شرک کی طرح ڈالی اور سحر و جادو ایسی شیطانی حرکات کا ساتھ دیا؟

۵۔ نفسِ انسانی دو قوتوں سے تعبیر ہے۔ ایک قوت کو علمی و نظری کہیں گے اور دوسری کو ارادی و عملی اور ان دونوں کی تکمیل ایسے جامع مذہب سے ہوتی ہے جس میں علم و ارادہ کے ان دو گونہ تقاضوں کو پورا کیا جاتا ہے۔ یعنی جس میں اللہ کی معرفت و محبت بھی ہو، جو علم و نظر کو جلا بخشے اور اس کی عبادت بھی کہ جس سے عمل و سیرت کے گوشے آراستہ ہوں۔ یہی وہ شے ہے جس سے نفس انسانی کے ارتقائی تقاضوں کی تکمیل ہو پاتی ہے، اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف انبیاء علیہم السلام نے بار بار دعوت دی ہے۔ کیونکہ جہاں فکر و تعمق کی انتہا توحید ہے وہاں عمل و سیرت کی انتہا عبادت ہے۔

لیکن ان لوگوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ جہاں تک معرفتِ الٰہی اور توحید کے اسرار و معارف کا تعلق ہے، ان کی کتابیں اس حرف شیریں کی تشریح و وضاحت سے یکسر تہی اور عاری ہیں۔ خود ارسطو کو دیکھئے کہ مقالہ لام میں اس نے کیا کچھ نہیں لکھا مگر اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارے میں چند الفاظ بھی اس میں پائے نہیں جاتے۔ زیادہ سے زیادہ اس کے علم و ادراک کی پرواز اس کو علتِ اولیٰ یا محرکِ اولیٰ تک پہنچا سکی ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

عبادات سے متعلق ان کا تصور سخت ناقص ہے۔ انبیاء علیہم السلام تو اس کو نفس و روح کے ارتقائے کمال کا واحد ذریعہ بتاتے ہیں لیکن ان کے نزدیک یہ محض اصلاحِ نفس کی ایک تدبیر ہے یا ان کی اصطلاح میں یوں کہئے کہ فقط حکمتِ عملیہ کو تقویت پہنچانے والی ہے۔ مقصود بالذات یا روحانی و نفسی زندگی کا کوئی فطری تقاضا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص حکمتِ عملیہ کی نعمت سے بہرہ مند ہو جائے تو عبادت اس پر سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اول تو ان حضرات کے پاس چند عمومات اور کلیات ذہنی کے سوا کوئی سرمایۂ عقائد ہی نہیں جس سے کوئی انسان متعین رہنمائی حاصل کر سکے اور اگر رازی، سہروردی، آمدی اور ابہری نے ان کلیات میں اسلامی رنگ بھرنے کی کوشش بھی کی ہے تو وہ اس میں بری طرح ناکام رہے ہیں کیونکہ اس طرح کی کوششوں سے نہ تو یہ ارسطو کی صحیح صحیح پیروی کر پائے ہیں اور نہ اسلامی عقائد و ایمانیات کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی ہی کے فریضے سے عہدہ برآ ہو سکے

ہیں۔اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے زیادہ تر اس معاملے میں ابن سینا کا تتبع کیا ہے اور ابن سینا کے متعلق یہ طے ہے کہ اس کے دینی تصورات کا ماخذ و سرچشمہ کتاب وسنت کی ٹھیٹھ اور صاف ستھری تعلیمات کے بجائے وہ باطنیہ اور ملاحدہ ہیں کہ جن میں یہ پلا بڑھا ہے اور جن سے کہ یہ بدرجۂ غایت متاثر ہے۔یہی وجہ ہے ان کے الٰہیات کا درجہ یہود و نصاریٰ کی گمراہیوں سے بھی فروتر ہے۔

۶۔برہان میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایسے متعین واجب کو علم وادراک کے حدود میں نہیں لایا جاسکتا جو ایک ہی حالت پر بغیر کسی تبدل وتغیر کے باقی رہنے والا ہو۔بلکہ اس سے صرف ان امور پر روشنی پڑتی ہے جو تغیر پذیر ہیں اور جن میں ادل بدل ہوتا رہتا ہے۔

یہی سبب ہے منطق وفلسفہ کے حامیوں میں کسی بھی شے کی ازلیت پر سرے سے کوئی دلیل پائی ہی نہیں جاتی۔زیادہ سے زیادہ ان کے دلائل سے نوع فاعلیت کو یا نوعِ مادہ اور مدت کی ازلیت ثابت کی جاسکتی ہے یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ تخلیق وتکوین عالم کا عمل بجائے خود ازلی ہے یا مادہ بحیثیت نوع کے قدیم ہے۔اسی طرح زمانے کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت نوع کے یہ ازلی وابدی ہے۔مگر اس کے یہ ہرگز معنی نہیں کہ کوئی متعین شیٔ واجب الوجود ہے یا مادّے کا کوئی خاص ظہور قائم وباقی رہنے والا ہے۔یا زمانیات سے تعلق وربط رکھنے والی کوئی چیز قدیم ہے۔

ممکنات کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حادث ہوں، کتمِ عدم سے وجود میں آئے ہوں اور ہر آن تغیر وتبدل کی کیفیتوں کو قبول کرنے والے ہوں۔یہ ایسا جانا بوجھا اور مسلّمہ اصول ہے کہ اس کے بارے میں عقل صحیح اور نقلِ صریح میں پورا پورا توافق جلوہ گر ہے۔اس تجزیے سے یہ ثابت ہوا کہ اس عالم کی کوئی چیز بھی قدم وبقا کی صفت سے متصف نہیں ہو سکتی۔مگر حکماء کا اشکال یہ ہے کہ یہ افلاک کو مخلوق ماننے کے باوجود قدیم قرار دیتے ہیں۔

ابن سینا نے اس اشکال سے نکلنے کے لیے اقتران علت ومعلول کا نظریہ پیش کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت معلول کے ساتھ اسی طرح ہم زمان اور مقترن ہو سکتی ہے جیسے

انگشتری کی حرکت اور ہاتھ کی جنبش میں زمانی اقتران پایا جاتا ہے۔

سہروردی، رازی، آمدی وطوسی وغیرہ نے اس بدعت طرازی کا پورا پورا ساتھ دیا ہے اور لطف یہ ہے کہ رازی نے تو "محصل" میں یہاں تک کہہ دیا ہے کہ معلول وممکن کا قدیم لغیرہ ہونا ایسا مسئلہ ہے جس پر تمام فلاسفہ اور متکلمین نے اظہارِ اتفاق کیا ہے۔

حکماء کے حق میں یہ صراحتہً غلط بیانی ہے۔ ارسطو اور قدماء سے اس طرح کی کوئی تصریح منقول نہیں۔ متکلمین صرف اللہ تعالیٰ کی صفات کو قدیم مانتے ہیں مگر وہ بھی اس صورت میں کہ یہ واجب الوجود کے لوازم میں سے ہیں، معلول ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ یہ عقیدہ کہ کوئی شے معلول ہونے کے باوجود قدیم ہوسکتی ہے کہ اس کا موجب وسبب قدیم ہے، صرف ابن سینا کی اختراع ہے۔

اقترانِ علت ومعلول کے عقیدہ میں بل یہ ہے کہ یہ لوگ فاعلِ مختار اور شرط ومشروط میں تعلق وربط کی جو نزاکت ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ انگشتری کی حرکت اگر ہاتھ کی حرکت و جنبش کے ساتھ اقتران پذیر ہے تو اس لیے کہ ان میں رشتہ شرط ومشروط کا ہے، فاعلیت مختارہ کا نہیں کیونکہ فاعل مختار جب کسی شئی کو تخلیق وحدوث کی سطح پر فائز کرے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ پہلے یہ شے معدوم تھی اور نعمتِ وجود سے بہرہ مند نہیں تھی۔ فاعل اور معلول کا بیک وقت موجود ہونا محال ہے یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ دو چیزوں میں رشتہ تو خالق ومخلوق کا ہو اور پھر یہ دونوں ہم زمان بھی ہوں۔ غرض یہ ہے کہ برہانیات کے یونانی تصور میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ کسی متعین واجب الوجود کے اثبات پر روشنی ڈال سکے۔ یہ روشنی تو اسی اندازِ استدلال سے حاصل ہوسکتی ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے اختیار کیا۔

۷۔ اس سلسلے کا دلچسپ اعتراض یہ ہے کہ منطقِ جہاں فکر وتعمق کو نکھار دینے کی دعویدار ہے وہاں ذوقِ اظہار اور ملکۂ بیان کا گلا گھونٹ دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ ایک مطلب کو ایک ادیب بیسیوں انداز سے ادا کرسکتا ہے اور ایک ہی مفہوم کو الفاظ و

پیرایۂ بیان کی بیسیوں شکلوں میں ڈھال سکتا ہے مگر منطق ہے کہ اس کے آگے اشکال و مقدمات کی دیواریں کھڑی کر دیتی ہے اور نپے تلے اور ڈھلے ڈھلائے الفاظ کا اس کو اس طرح عادی بنادیتی ہے کہ خیالات وافکار اپنی اپج کھو بیٹھتے ہیں اور ذخیرۂ الفاظ کی وسعتیں امکان وو جوب اور حدوث وقِدم وغیرہ کی چند اصطلاحات میں سمٹ اور گھر کر رہ جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک اچھا خاصا حکیم اور پایہ کا فلسفی و منطقی بھی اظہارِ مطالب میں رکاکت سے دامن کشاں نہیں رہ سکتا۔

اس سلسلے میں یعقوب بن اسحاق کندی ایسے فلسفی کا یہ مضحکہ خیز اور بے معنی فقرہ زبان زدخاص وعام ہے جو اس نے ایک مناظرے میں استعمال کیا کہ **ھذا من باب فقد عدم الوجود** (یہ عدمِ وجود کے فقدان کے قبیل سے ہے)۔ اگر منطق وفلسفہ کی ستم ظریفیوں نے اس کے ذوقِ ادبی کو مجروح نہ کر دیا ہوتا تو وہ کہہ سکتا تھا **ھذا من باب المعدوم** (یہ معدوم کے قبیل سے ہے) یا **ھذا ما لا یوجد** (یہ وہ شے ہے جو پائی نہیں جاتی)۔

علامہ کے اس اعتراض کی صدائے بازگشت ہم پندرہویں صدی عیسوی کے اُن انسان دوست تنقید نگاروں کی تحریروں میں سنتے ہیں جنہوں نے منطق کو خشک اور غیر دلچسپ سمجھ کر چھوڑ دیا تھا اور اس کے مقابلے میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ درخورِ اعتناء سمجھا تھا، یہی نہیں، جنہوں نے کہا تھا کہ ارسطو کی منطق سے کہیں زیادہ حرارت، زندگی اور دلچسپی سیسرو (Cicero) کی خطابت اور لیوکریش اس (Lucretius) کے نغموں میں ہے۔

یہ ہے اُن عمومی اعتراضات کی ایک تلخیص جن میں منطق و فلسفہ کی واماندگیوں کو برہنہ کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کچھ باخبر حضرات ان میں تکرار و اعادہ کی بدمزگیوں کو محسوس کریں۔ یہ بھی ممکن ہے کہیں کہیں اعتراضات کا رخ اصل موضوع سے قدرے منحرف ہو گیا ہو۔ تاہم اس بدگمانی کی شدتیں اس وقت بہت ہی کم ہو جاتی ہیں جب تصویر کے تمام گوشے ہمارے سامنے ہوں۔ مثلاً اس پس منظر سے اگر ہم آشنا ہوں کہ منطق سے مراد صرف ایک متعین فن نہیں ہے جس میں فکر و استدلال کی اصابتوں سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا

منہاج فکر اور عقائد و افکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہلِ منطق بصد ناز و طنطنہ اہلِ مذہب کے مقابلے میں پیش کرتے تھے (جو بیک وقت منطق بھی تھا، فلسفہ بھی تھا اور علم کلام بھی) تو اس صورت میں یہ تمام اعتراضات نہ صرف حد درجہ موزوں اور برمحل معلوم ہوں گے، بلکہ ان سے علامہ کی وسعت نظر ژرف نگاہی کا صحیح صحیح اندازہ بھی ہو سکے گا۔

رہا یہ کہ ان اعتراضات میں تکرار و اعادہ کی جھلک نمایاں ہے تو یہ یقیناً صحیح ہے اور اس سے پہلے بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔

بات یہ ہے کہ اس سلسلے میں چند حقائق ہمیشہ مدنظر رہنا چاہئیں:

۱۔ علامہ جہاں غیر معمولی علمی شخصیت کے مالک تھے وہاں ایک غیور مجاہد اور پر جوش مصلح کی حیثیت سے اس طرح کی فعال اور سکون نا آشنا زندگی بھی رکھتے تھے کہ جس نے ان کے تمام اوقات اور توجہات کو گھیر رکھا تھا۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ ان کے لیے ناممکن تھا کہ اپنی تصانیف کو بنا سنوار کر قارئین کے سامنے پیش کر سکیں۔

۲۔ مزید برآں دعوت و تبلیغ اور تجدید و اصلاح کے دواعی کا بھی یہ تقاضا تھا کہ وہ ایک بات کہہ کر آگے نہ بڑھ جائیں بلکہ اپنے پیغام کو اس طرح دہرائیں اور اپنے مطالب کو بار بار مگر برنگِ دیگر ادا کریں کہ وہ دل کی گہرائیوں میں جا گزیں ہو جائیں۔

۳۔ یہ حیثیت بھی قابل لحاظ ہے کہ انداز بیان کے تنوع کے ساتھ ساتھ انہوں نے جہاں ایک نکتے کا اعادہ کیا ہے، وہاں کچھ نئے مقدمات و معانی کا اضافہ بھی کیا ہے جو اپنی جگہ نہایت ہی قابلِ قدر ہیں۔

فنی اعتراضات۔ کیا مقدمتین کا ہونا ضروری ہے؟

عمومی اعتراضات کے بعد آیئے اب فنی تنقیدات کا جائزہ لیں۔

دلیل و برہان کی بوقلمونیوں کو ارسطو نے اپنی کتاب تحلیلاتِ اوّلیہ (Prior Analytics) اور موضوعات (Topics) میں ترتیب مقدمات کے اس مخصوص سانچے میں منحصر قرار دیا ہے جسے اصطلاح میں صغریٰ کبریٰ اور حد اوسط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارسطو کو

خود بھی اس پر بہت ناز تھا اور بعد کے منطقیوں نے بھی اس جدت کی دل کھول کر داد دی حتیٰ کہ لائبنیز (Leibniz) جیسا ذہین انسان بھی ایک جگہ اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس نے کھلے بندوں اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ "ترتیبِ قضایا کا یہ نظامِ فکر انسانی کی نہایت ہی حسین و جمیل اختراع ہے۔ اس لیے کہ اس سے استدلال و قیاس کی یقین افروزیوں میں بے پایاں اضافہ ہوا ہے اور انسان لغزش و خطا کے امکانات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو گیا ہے۔"

صغریٰ کبریٰ کا یہ نظام کیا سراسر ارسطو کی جدّت طرازیوں کا رہینِ منت ہے؟ اہلِ تحقیق اسے نہیں مانتے۔ اُن کی رائے میں یہ افلاطون کے نظریۂ تقسیمِ انواع (Division of Species) ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

بہر حال استدلال و استنباط کا یہ منہاج جن عناصر سے ترکیب پذیر ہے وہ تین ہیں:

۱۔ یہ کہ قیاس و استدلال کو اگر انتاج سے بہرہ مند ہونا ہے تو اسے کم از کم دو مقدمات پر مشتمل ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی مقدمہ یا قضیہ اس لائق نہیں ہوتا کہ انتاج پذیر ہو سکے۔ چنانچہ ارسطو نے اس طرح کے قضایا کو نتیجہ خیز نہیں مانا کہ "اگر بارش ہوئی تو زمین کا تر ہونا ضروری ہے" جب تک کہ اس کے ساتھ یہ نہ کہیں کہ "اور بارش ہوئی اس لیے زمین بھی نمی سے آشنا ہوئی۔"

۲۔ دلیل قیاس، استقراء اور تمثیل کے تین گنے چُنے خانوں ہی میں محصور ہے۔

۳۔ ترتیبِ مقدمات کی باقاعدہ چار شکلیں اور متعدد تفریعات ہیں جن کو لائبنیز نے ستائیس تک شمار کیا ہے۔[۱]

ارسطو کے نقطۂ نظر سے یہ ضروری ہے کہ فکر و استدلال کی ترکتازیوں کو انھی اشکال و تفریعات تک محدود رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ہر دلیل کو آخر آخر میں انھی چار اشکال میں ڈھلنا چاہیے۔

فکر و دانش کے آزادانہ ارتقاء پر صغریٰ کبریٰ کے اس ڈھلے ڈھلائے نظام نے کیا اثر

۱۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اشکال و تفریعات کی یہ تعداد کسی منطقی اصول پر مبنی ہے۔

ڈالا، کس طرح عقل و بصیرت کی شادابیوں اور تازہ کاریوں کے راستے میں مزاحمتیں حائل کیں اور کیونکر انسان کے تہذیبی کارواں کو علم و تجربہ کی وادیوں کی طرف بڑھنے سے صدیوں تک روکے رکھا؟ اس داستان کی تفصیلات کو تو کچھ تحریک احیائے علوم (Renaissance) کے بانی مبانی اور ان کے بعد آنے والے تنقید نگار ہی اچھی طرح بتا سکیں گے۔ ہمیں تو صرف اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ان تینوں اصولوں پر کڑی اور برمحل بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ فن اور دلیل کے لحاظ سے ان التزامات کی کوئی اہمیت نہیں۔

علامہ اصولاً اس بات سے متفق ہیں کہ مقدمتین (دو مقدموں) سے ترکیب پذیر قیاس نتیجہ خیز ہوتا ہے لیکن اس حقیقت سے متفق نہیں ہیں کہ ہر ہر حالت میں مقدمتین کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے فہم و استدلال کی استواری دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ سامع کی معلومات کا کیا انداز ہے؟ ہو سکتا ہے اس کی تسکین ذہنی کے لیے دو ہی مقدمات کافی ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین یا چار پانچ کی ضرورت محسوس ہو، بلکہ بسا اوقات مقدمات کی بھی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک ہی لفظ اپنے متضمنات کے اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ اس سے سامع کی پوری پوری تشفی ہو سکتی ہے۔[۱]

علامہ کا کہنا ہے کہ حدِ اوسط (Middle Term) یا دلیل ہر ہر شخص کے لیے یکساں اطمینان بخش نہیں ہوتی بلکہ یہ اطمینان بمنزلہ کلی مشکک کے ہے کہ جس میں مراتب و درجات کی تفریق پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ہلالِ عید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ دوسرا اس رؤیت پر بربنائے شہادت اعتماد کرتا ہے اور تیسرا اس شہادت کی بناء پر اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ چاند ہو گیا۔ ظاہر ہے تینوں کا درجۂ یقین و اعتماد ایک سا نہیں۔ جس نے چاند اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ زیادہ متیقن ہے۔ جس نے اس پر اعتماد کیا ہے اس کا یقین نسبتاً کم

۱۔ بعض متکلمین کے نزدیک ایک لفظ یا شے جو دلالت کناں ہو "امارہ" کہلاتا ہے اور دلیل کے لیے بہرحال ضروری ہے کہ وہ مرکب ہو۔ مگر یہ فرق اصطلاحی ہے۔

درجے کا ہے اور وہ تیسرا جس نے بالواسطہ اس روایت کو مانا ہے، یقین و اعتماد کی اس سے کم مقدار پر قانع ہے۔ ان حالات میں یقین افروزی کے لیے حد اوسط کی اہمیتوں پر خواہ مخواہ زور دینا غیر منطقی فعل قرار پائے گا۔

ایک ہی مقدمے سے کیونکر گوہرِ مقصود حاصل ہو سکتا ہے؟ اس کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں: فرض کیجیے کوئی یہ جاننا چاہتا ہے کہ یہ متعین مشروب حرام ہے یا نہیں، اور وہ اتنا بھر پہلے سے جانتا ہے کہ ہر ہر مسکر اور نشہ آور شے حرام ہے۔ اس صورت میں اسے صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ مشروب سکر و نشہ کی کیفیتوں کا حامل ہے یا نہیں اور جب آپ کہہ دیں گے کہ ''یہ مشروب مسکر ہے'' تو اس ایک ہی مقدمے سے اس کا ذہن خود بخود اس کی حرمت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ ایک مقدمے کو اپنے آغوش میں لیے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے کہ کیا سکر آور نبیذ حرام ہے؟ اور مجیب کہتا ہے ''ہاں'' تو اس ایک لفظ ''ہاں'' میں یہ جملہ پنہاں ہے کہ مسکر اور نشہ آور نبیذ حرام ہے۔[1]

علامہ فرماتے ہیں کہ منطقیوں کے سوا مقدمتین کے اس غیر فطری التزام کو اور کسی نے قبول نہیں کیا۔ چنانچہ دنیا بھر کے عقلاء اور اہل ملل کا لٹریچر آپ کے سامنے ہے۔ اس پر نظر ڈال جائیے اور بتائیے کہ کہیں بھی آپ کو افہام و تفہیم یا استدلال آرائی کی غرض سے اس قید یا قدغن کا احساس ہوتا ہے؟ یا کہیں بھی ان اہل قلم اور اہل فکر نے اس التزام کا مظاہرہ کیا ہے؟ علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان لوگوں نے بھی تو آخر اپنی تحریروں اور تقریروں میں معین معانی و مطالب کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ہے اور ان حضرات نے بھی تو اپنے شاہکاروں کو زندگی کی کچھ اقدار اور فکر و عمل کے کچھ پیمانوں میں سجایا اور سنوارا ہے؟ سوال یہ ہے کہ آیا ان کی ان نگارشات میں بھی ''مقدمتین'' کی یہ جکڑ بندی پائی جاتی ہے اور اظہار و بیان کے اس بندھے ٹکے اسلوب کا پتہ چلتا ہے؟

۱۔ علامہ نے اس بحث میں قضیہ کے بجائے ایک مقدمہ کا لفظ بار بار استعمال کیا ہے جو منطقی اعتبار سے کھٹکتا ہے مگر یہ قدماء کے استعمال کے عین مطابق ہے۔ قضیہ اور مقدمہ میں تفریق متاخرین کی ایجاد ہے۔

علامہ اس سلسلے میں متکلمین کے اس حقیقت پسندانہ طرزِ عمل کو بہت سراہتے ہیں کہ ان کے ہاں دلیل و برہان کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس میں ترتیب قضایا کی کوئی خاص شکل پائی جاتی ہے بلکہ ان کے نقطۂ نظر سے ہر وہ لفظ اور ہر وہ جملہ دلیل ہے جس سے مقصدِ مطلوب کی نشاندہی ہوتی ہو:

الدلیل ھو المرشد الی المطلوب۔

ترجمہ: دلیل وہ ہے جو ذہنِ انسانی کو مفہوم و معنی تک پہنچادے۔

یعنی دلیل کے لیے نہ مقدمتین پر مشتمل ہونا ضروری ہے نہ ایک مقدمہ پر، بلکہ اگر ایک ہی لفظ ایسا موزوں اور ایسا جچا تلا ہے کہ اس سے مقصد و معنی کی اچھی طرح نشاندہی ہو جاتی ہے تو یہی دلیل ہے۔

متکلمین کی یہ روش کس درجہ معقول اور استواری لیے ہوئے ہے، اس کی تعریف نہیں ہوسکتی۔ بیان و اظہار کی بوقلمونیوں کو آخر مقدمتین کے دو کناروں میں محصور کیوں قرار دیا جائے اور خیالات و افکار کے فطری بہاؤ کے آگے اس طرح کے بند کیوں باندھے جائیں، خصوصیت سے جبکہ سامع اور قاری کی ذہنی سطح کے متعدد درجے فرض کیے جاسکتے ہیں اور خطیب و مصنف کے ذوق و تاثر کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔

ہوسکتا ہے ایک شخص کسی بنے بنائے منطقی مقدمہ یا ڈھلے ڈھلائے فلسفیانہ جملہ سے کوئی اثر ہی قبول نہ کرے لیکن اسی مفہوم کو جب کوئی آشنائے فن یا خداوندِ فن انشاء و استفہام کی صورت میں بیان کرے تو اس پر وجد کی کیفیتیں طاری ہوجائیں اور جھوم جانے کو جی چاہیے۔

ہر ہر معلول کے لیے ایک علت درکار ہے یا ہر ہر حادث ایک محدث چاہتا ہے، صرف فلسفے ہی کی ایک اہم بحث نہیں، دین کی بھی ایک ضروری اساس ہے مگر ایسی پیش پا افتادہ کہ جس سے وجودِ باری کی طرف ذہن اچھی طرح منتقل نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس حقیقت کو جب قرآن پیرایۂ بیان بدل کر یوں کہتا ہے:

ام خلقوا من غیر شئ ام ھم الخالقون۔(طور: ۳۵)

ترجمہ: کیا یہ کسی کے پیدا کیے بغیر ہی پیدا ہو گئے ہیں یا آپ اپنے خالق ہیں؟

تو نہ پوچھیے تاثیر و فیض رسانیوں کا دائرہ کتنا وسیع ہو جاتا ہے۔[۱]

دوسری چیز جو صغریٰ کبریٰ کے بنے بنائے نظام کو امتیاز عطا کرنے والی ہے یہ ہے کہ دلیل (Argument) قیاس، استقراء اور تمثیل کے تین متعین خانوں میں تقسیم پذیر ہے:

۱۔ قیاس کے یہ معنی ہیں کہ کلیات سے جزئیات پر استدلال کیا جائے۔

۲۔ استقراء جزئیات کے استیعاب کو کہتے ہیں، بشرطیکہ اس سے کسی کلی و قطعی حقیقت کو مستنبط کیا جائے لیکن اگر استیعاب تمام نہ ہو تو یہ پھر انداز استدلال قطعی نہیں ہوتا بلکہ محض ظن و تخمین کا یا اغلبیت کا حامل ہوتا ہے۔

۳۔ تمثیل کے معنی یہ ہیں کہ جزئیات میں باہمی اشتراک و تشابہ کی بنا پر کسی حکم کو معلوم کیا جائے۔ جیسے ہم کہتے ہیں یہ عالم حادث ہے اس لیے کہ یہ مرکب ہے اور مرکب حادث ہوتا ہے، لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کو حادث ہونا چاہیے تو ہمارے پاس اس کے سوا اور کوئی دلیل نہیں کہ ہم اس کو کسی دوسرے مرکب پر قیاس کریں۔ مثلاً یہ کہیں کہ انسان مرکب ہے اور حادث ہے۔ اسی طرح گھر یا بیت مرکب ہے اور حدوث پذیر ہے۔ لہٰذا اس عالم کو بھی ان کی طرح حادث ہونا چاہیے۔[۲]

قیاس کی پھر دو قسمیں ہیں اقترانی اور استثنائی اور پھر ان کی اشکال و تفریعات ہیں۔

علامہ نے برہان و دلیل کی اس تشریح پر یہ چبھتا ہوا اعتراض وارد کیا ہے کہ یہ جامع اور حاصر نہیں، اس لیے کہ اس میں دلیل کی ایک نہایت ہی اہم قسم کا تذکرہ نہیں جسے قرآن "آیۃ" کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ آیۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایک متعین جزئی سے دوسری متعین جزئی پر بربنائے لزوم استدلال کیا جائے۔ مثلاً طلوعِ شمس کے متعین وقفے کو طلوعِ نہار کے متعین وقفے کی دلیل گردانا جائے۔ یعنی یہ کہا جائے کہ طلوع آفتاب کے یہ لمحے طلوعِ نہار کے ان لمحوں پر دلالت کناں ہیں یا بعض کواکب سے جہتِ کعبہ معلوم کی جائے یا

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے الرد علی المنطقیین ص ۲۵، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۹۸

۲۔ ایضاً ص ۱۲۱۔ نجات ابن سینا ص ۹۰

کسی خاص پہاڑ، درخت اور مینار سے بعض سمتیں متعین کی جائیں۔

یہ طریق استدلال ایسا ہے کہ عرب اور عجم تمام اقوام عالم میں رائج ہے۔ سب کے ہاں جہات و امکنہ پر بعض علائم و جزئیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دلیل کی یہ صورت نہ تو قیاس کہلا سکتی ہے کیونکہ قیاس تو کلیات سے جزئیات کی طرف بڑھنے کا نام ہے' نہ اس کو استقراء کہہ سکتے ہیں کیونکہ استقراء کے معنی جزئیات کی چھان بین کے بعد کسی حکم کو معلوم کرنے کے ہیں۔ اسی طرح اسے تمثیل بھی قرار نہیں دے سکتے اس بنا پر کہ تمثیل صرف تشابہ و اشتراک پر اکتفا کرتی ہے اور استدلال کی یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں استدلال تشابہ نہیں لزوم ہے جو تشابہ سے قطعی مختلف شے ہے۔

اسی طرح اس میں اس انداز استدلال کا بھی ذکر نہیں کہ جس میں ایک کلی سے بر بنائے لزوم دوسری کلی کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ جب آفتاب طلوع ہوگا، نہار کا موجود ہونا ضروری ہے تو دلیل کی یہ صورت بھی ایسی ہے کہ جو ان تینوں قسموں میں داخل نہیں۔[۱]

صغریٰ و کبریٰ کا تیسرا امتیازی وصف اشکالِ اربعہ اور اس کی متعدد تفریعات کی تعیین ہے۔

علامہ کو اشکال و صور کی اس تقسیم پر اصولاً کوئی اعتراض نہیں بشرطیکہ حق و صداقت کو ان میں منحصر نہ کیا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں خواہ مخواہ کی طوالت، سختی اور الجھاؤ پایا جاتا ہے ورنہ جو بات صحیح ہے اس کو ایک سلیم الفطرت انسان ان جھمیلوں میں پڑے بغیر معلوم کر سکتا ہے۔ انسان دوستی (Humanism) کے اعتبار سے ان کے اعتراض میں بڑا وزن ہے کہ اس سے بیان و اظہار کی وسعتیں بد ذوقی کی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتی ہیں، حالانکہ جب تہذیب و تمدن کے ارتقاء سے کسی قوم میں دانش و فکر کے نئے نئے تقاضے اُبھرتے ہیں اور معانی و مطالب کے آفتابِ تازہ قلب و ذہن کے افق پر چمکتے ہیں تو اس کا اثر لامحالہ پیرایۂ بیان اور اسلوب اظہار پر بھی پڑتا ہے۔

اذا اتسعت العقول و تصوراتها اتسعت عباراتها۔

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۶۳، ۱۶۴

ترجمہ: جب عقول اور تصورات میں وسعت پیدا ہوتی ہے تو عبارت اور اندازِ بیان میں بھی اس کی جھلکیاں محسوس ہونے لگتی ہیں۔

مگر منطقیوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ اس کے باوجود یہ اشکال وتفریعات کے اس زنداں سے باہر نہیں نکلتے۔

تجد هم من اضيق الناس علمًا و بياناً.

ترجمہ: تم انہیں علم و بیان کے معاملے میں سب سے زیادہ رُکا ہوا سا پاؤ گے۔

اس لیے کہ ان کی مجبوری یہ ہے کہ ایک منطقی کی حیثیت سے ٹکے بندھے اور فرسودہ اسلوبِ اظہار کو چھوڑ کر کسی دوسرے زندہ اور محرک انداز کو اختیار نہ کریں۔

شکلِ اول پر خصوصیت سے علامہ کا مشہور اور جچا تلا اعتراض یہ ہے کہ اس سے کوئی نئی بات معرض ظہور میں نہیں آ پاتی بلکہ وہی شے جو کبریٰ میں بالا جمال مضمر ہوتی ہے، نتیجہ میں اس کو ابھارا جاتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے حدود کی بحث)

مل (Mill) کے الفاظ میں اس مصادرہ کی مثال یہ ہوگی:

سقراط فانی ہے،

اس لیے کہ سقراط انسان ہے،

اور انسان فانی ہے،

لہٰذا سقراط فانی ہے۔

علامہ کی ژرف نگاہی دیکھئے کہ لاک اور مل سے صدیوں پہلے انہوں نے شکلِ اول میں مصادرہ کے اس عیب کو بھانپ لیا۔

قیاس و برہان کے اس خاص نظام کے بارے میں ایک مثبت اور اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب علامہ اس گورکھ دھندے کو تسلیم نہیں کرتے تو خود ان کے نقطۂ نظر سے صحت استدلال کی بنیاد کیا ہے؟ یعنی جب اشکال غیر ضروری اور مہمل ہیں اور مقدمتین کی قید بھی غلط اور غیر منطقی ہے تو پھر صحتِ استدلال کا معیار کیا ہے؟ اور وہ کون کسوٹی ہے جس پر اعتماد کیا

جاسکتا ہے؟

علامہ کا جواب سیدھا سادہ اور صاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ استدلال میں اصل شے اشکال و صور کی جکڑ بندیاں اور فن کی غیرفطری التزامات نہیں بلکہ لزوم (Necessity) ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کوئی مقدمہ، کوئی لفظ یا کوئی شے مطلوبہ مفہوم و معنی کو لازم ہے یا نہیں۔ اگر لازم ہے تو نتیجہ درست ہے ورنہ منطق کی کوئی شکل بھی صحت و استواری کی ذمہ داریوں کا یقین دلانے والی نہیں:

...... الظابط فی الدلیل ان یکون مستلزماً للمدلول ثم ان کان اللزوم قطعیاً کان الدلیل قطعیا وقد یتخلف کان الدلیل ظنیاً۔ [۱]

ترجمہ: دلیل کے معاملے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ شے مدلول کو مستلزم ہو۔ پھر لزوم اگر قطعی ہوگا تو دلیل بھی قطعی ہوگی اور کبھی کبھار یہ لزوم اس درجہ کا نہیں ہوتا۔ اس صورت میں دلیل ظنی ہوگی۔

۱۔ ایضاً، ص ۱۹۶،۱۹۵

فصلِ دوم

علم الکلام کی چند اہم بحثیں

مشہور و متداول مدارسِ فکر

منطق اور اس کے متعلقات پر علامہ ابن تیمیہ کے فکر و تعمق نے جن انمول موتیوں کو چنا ہے اور جس نہج اور انداز سے اپنی خداداد ذہانت و علم کا لوہا منوایا ہے، اس کی جھلکیاں آپ گزشتہ مباحث میں دیکھ چکے ہیں۔ اس وقت ہمیں یہ دکھانا ہے کہ علم الکلام اور فلسفہ نے تاویل و تعبیر کا جو پری خانہ سجایا تھا، علامہ نے اسے کس نظر سے دیکھا اور اس کے مقابلہ میں فکر و نظر کی کن استواریوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

علم الکلام میں آپ کی کیا حیثیت ہے؟ اور جدل و مناظرہ کے اس فن میں آپ کس رتبہ و مقام پر فائز ہیں۔ اس کو نہایت مختصر لفظوں میں یوں سمجھ لیجئے کہ تاریخی لحاظ سے اشعری وغزالی کے بعد یہ تیسرے اور اپنی جامعیت اور عبقریت کے اعتبار سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے مجتہدانہ طریق سے اسلام کے پورے نظامِ عقائد پر گہرا غور و فکر کیا ہے اور کتاب و سنت کی ایسی ٹھیٹھ، متوازن اور معقول تشریح کی ہے جس میں عجمی فلسفہ و دانش کی خلل اندازیوں کا شائبہ تک پایا نہیں جاتا، بلکہ ہمیں کہنے دیجئے کہ ان کی تحریروں سے کچھ اس طرح کی کیفیات قاری کے قلب و ذہن پر مرتسم ہوتی ہیں کہ گویا براہ راست حکمت قرآن سے دوچار ہیں اور بلاواسطہ ریاضِ نبوت کی شمیم آرائیوں سے سابقہ ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ دعاوی اور دلائل میں ان کی انفرادیت ہر جگہ نمایاں ہے۔

اس سے قبل کہ ہم فلسفہ و کلام کے اہم مباحث چھیڑیں اور فکر و استدلال کی ان اعجوبہ طرازیوں سے تعرض کریں، جنھوں نے صدیوں اسلامی ذہن کو برسرِ پیکار رکھا، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان متعین مذاہب و فرق کے مختصر حالات بیان کر دیئے جائیں جنھوں نے علم الکلام کے شیش محل کی تعمیر کی۔

جبریہ

یہ گروہ اس بات کا قائل تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال کے لحاظ سے کلیتًا مجبور ہے اور اس کی طرف اعمال و افعال کی نسبت اس طرح مجازی ہے جیسے ہم کہتے ہیں درخت بار آور ہوا یا ابر برسا، آفتاب طلوع ہوا وغیرہ اس لیے کہ قدرت و اختیار کی تمام تر قدرت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ انسانی اختیار کے بارے میں جبر کا یہ تصور معلوم ہوتا ہے بنو امیہ کے ابتدائی دور میں پھیل چکا تھا۔ یہی وجہ ہے حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری کو اس کی تردید کرنا پڑی۔[۱] کہا جاتا ہے کہ اول اول اس بدعت کو جعد بن درہم نے رواج دیا اور اس سے متاثر ہو کر جہم بن صفوان نے اسے باقاعدہ ایک نظریے کی شکل دی اور اسلامی معاشرے میں پھیلایا۔[۲]

اس فرقے سے متعلق دو باتیں خصوصیت سے قابل لحاظ ہیں: ایک یہ کہ جبریہ کے نام سے جو گروہ تاریخ کے صفحات میں مشہور ہوا، وہ کوئی متعین مذہب نہیں تھا۔ یا صرف نظریۂ جبر ہی پر اس کی اساس نہ تھی۔ بلکہ اس عقیدہ کے قائل دراصل دوسرے گروہوں میں وہ لوگ تھے جو یونانی و عجمی عقلیات سے فی الجملہ متاثر تھے اور اگرچہ اعمال میں جبر کے قائل تھے تاہم اس کے علاوہ صفات کے متعلق بھی اپنے مخصوص و متعین افکار رکھتے تھے۔ چنانچہ جبریہ کا اطلاق ایسا وسیع تھا کہ اس میں نجاریہ اور ضراریہ تک کو داخل سمجھا جاتا تھا۔[۳]

دوسرے یہ کہ جاہلی ذہن اگرچہ ایک طرح کی جبریت کا قائل تھا مگر ایک متعین گروہ کی حیثیت سے اور ایک نظریہ کے لحاظ سے یہ قطعی نو پیدا اور متحدث فرقہ تھا جس کو منجملہ دوسرے فتن کے عجمی اثرات نے پیدا کیا۔ اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ مفہوم و معنی کے

۱۔ دیکھئے مرتضیٰ کی کتاب المنیۃ و الامل بحوالہ المذاہب اسلامیہ مصنفہ محمد ابو زہرہ مطبعہ مصر، ص ۱۷۲

۲۔ ایضاً، ص ۱۷۴

۳۔ الملل و النحل 'شہرستانی' مطبوعہ لیدن، ص ۶۰

جزوی تحقق کے باوجود لفظ ''جبر'' کے یہ معنی کہ انسان اعمال و افعال کے لحاظ سے مختار نہیں ہے، عربیت فصحیٰ میں کہیں پائے نہیں جاتے یعنی قرآن و حدیث اور قدماء لفظ کے اس اطلاق سے بالکل نا آشنا ہیں۔ اکراہ و اضطرار کے معنوں میں یہ لفظ بقول ابوعبید کے مولد ہے جس کو بعد کے فلسفیانہ تصورات و افکار کی اشاعت نے شہرت بخشی۔ ورنہ جہاں تک عربیت فصحیٰ کا تعلق ہے اس میں اس کے معنی عموماً اصلاح کرنا، نقصان کی تلافی کرنا، شکستہ ہڈی کو جوڑنا یا کسی نقصان کی قانونی ذمہ داری سے مستثنیٰ ہونا ہے۔ چند استعمالات ملاحظہ ہوں۔ جبر العظم المکسور (اس نے ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑ دیا) جبر الیتیم (یتیم کی اصلاح کی) جابر ہڈی جوڑنے والے کو کہتے ہیں۔ جبار اللہ کی صفت ہے جس کے معنی یہ ہے کہ اس کی ذات عالی قدر ہے اور وہ لوگوں کی ضروریات پوری کرنے والا ہے۔ دیات میں کہا جاتا ہے: البئر جبار، والمعدن جبار یعنی اگر کوئی شخص کنواں کھود رہا ہے یا کان میں کام کر رہا ہے اور اس اثناء میں اس کا پاؤں پھسل جاتا ہے یا کنوئیں کی دیوار گر جاتی ہے یا کان پھٹ جاتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخص کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس کی ذمہ داری مالک یا آجر پر عائد نہیں ہوگی۔ اس نکتہ کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کہ بعض مستشرقین نے ازراہ تعصب ''جبر'' کو قضاء و قدر کے مترادف قرار دیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم ''جبر'' ہی کے تصور پر مبنی ہے حالانکہ یہ قطعی صحیح نہیں۔ قضاء و قدر کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ عمل اور جدوجہد کی اہمیتوں کی نفی کی جائے، بلکہ اس کا سیدھا سادہ مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمہ گیر ہے اور وہ اپنے بندوں کی تگ و دو اور اعمال کی تفصیلات سے پوری طرح آگاہ ہے۔ تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

قدریہ

یہ گروہ جوابِ آں غزل کے طور پر جبریہ کے مقابلے میں میدان بحث میں اترا۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مطلقاً مختار اور آزاد ہے۔[۱]

۱۔ دیکھئے المذاہب الاسلامیہ، ص ۱۸۵

قضاء وقدر سے متعلق ان کا تصور یہ تھا کہ اس سے مراد اگر زندگی کا کوئی لگا بندھا نظام ہے تو اس کا کوئی وجود نہیں۔ انسان اپنے اعمال وافعال کے اعتبار سے بالکل تازہ کار ہے۔

الامر انف۔ ہر ہر امر تازہ کاری لیے ہوئے ہے

عراق میں معبد الجہنی اور شام میں غیلان اس تصور کے پرجوش حامی تھے۔[۱] ظاہر ہے کہ یہ لوگ صفات میں اس عقلی نقطۂ نظر کے حامی تھے جس نے آگے چل کر اعتزال کی شکل اختیار کی۔ قدریہ کو قدریہ کیوں کہتے ہیں؟ اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ قضاء وقدر کی دخل اندازیوں کے منکر ہیں اس لیے انہیں قدریہ کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ نام **تعرف الاشیاء باضدادھا** (اشیاء اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول پر مبنی ہے۔[۲] تسمیہ کی اس شکل میں چونکہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے اس لیے قدریہ طبعاً اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ انہیں اس نام سے پکارا جائے۔ چنانچہ ایک قدری کے اس اعتراض کو جرجانی نے شرح مواقف میں نقل کیا ہے:

ان من یقول بالقدر خیرہ و شرہ من اللہ اولیٰ باسم القدریۃ منا۔ [۳]

ترجمہ: جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خیر و شر تمام تر اللہ کے قضاء وقدر سے ہے وہ ہم سے زیادہ قدری کہلانے کے مستحق ہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ انسانی قدرت واختیار کی وسعتوں کے قائل نہیں

۱۔ معبد الجہنی کے بارہ میں زیادہ تفصیلات معلوم نہیں ہو سکیں، سوا اس کے کہ اس نے اوّل اوّل عراق میں نظریۂ قدر کی اشاعت وفروغ میں سرگرم حصہ لیا اور ۸۰ھ میں خلیفہ عبدالملک کے حکم سے اسے قتل کر دیا گیا۔

۲۔ گولڈ سیہر اسی رائے کو مرجح سمجھتا ہے۔ دیکھئے التراث الیونانی، عبدالرحمٰن بدوی طبعہ ثانیہ، ص ۲۰۲

۳۔ شرح مواقف طبعۃ القاہرہ ۱۳۲۵ھ، ج ۸، ص ۳۷۸ بحوالہ التراث، ص ۱۹۸

اور اس سلسلہ میں قضاء وقدر کو حائل نہیں مانتے اور اس بناء پر انہیں قدریہ کہا جاتا ہے۔ اسی سبب سے معتزلہ کو بھی قدریہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ لوگ بھی زندگی وعمل کی طرفہ طرازیوں میں انسان کو کُلیۃً آزاد و خود مختار قرار دیتے ہیں۔

مستشرقین میں پوکوک (Pocock) دی فلیچر (De Fletchor) اور سیل (Sale) نے اسی رائے کی توثیق کی ہے۔

ہاربروکر (Harbroker) نے تیسرا موقف اختیار کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ قدریہ نے چونکہ دوسرے مسائل سے قطع نظر قضاء وقدر کے موضوع پر خصوصیت سے غور کیا اور اس کے مطالعہ و بحث یا تبلیغ واشاعت کو اپنی علمی تگ ودو کا ہدف ٹھہرایا، اس بناء پر انہیں ''قدریہ'' کے نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔[۱]

اس رائے میں کس درجہ وزن ہے، اس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ خوارج اگرچہ اللہ کے سوا کسی شخص کی ''حاکمیت'' کے قائل نہیں تھے، تاہم تاریخ میں انہیں ''محکمہ'' کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ اس کے یہ معنٰی نہیں کہ وہ تحکیم کو ماننے والے تھے یا تحکیم کا انکار کرنے والے تھے بلکہ اس سے مراد صرف یہ تھی کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مسئلہ تحکیم کو خصوصیت سے بحث ونظر کا موضوع ٹھہرایا۔

معتزلہ

قدریہ نے عقائد وصفات کے باب میں جس عقلیت پسندی کی داغ بیل ڈالی، معتزلہ نے اسے اوج کمال تک پہنچا دیا۔ یہ لوگ بھی اگرچہ بنی امیہ کے دور ہی میں پیدا ہوئے تاہم ان کی فتوحات فکری اور دعوت ومناظرہ کا دائرہ عباسیوں کے معارف پرور عہد تک وسیع ہے اور دراصل اسی زمانے میں انہیں حقیقی فروغ حاصل ہوا۔ یہاں تک کہ ان کی بدولت علم الکلام کی ان خالص عقلی ودینی بحثوں کو جنہیں قوت وشوکت کی کارفرمائیوں سے ہمیشہ دور رہنا چاہیے، مامون، المعتصم اور واثق ایسے سلاطین کی سرکاری سرپرستی حاصل ہوئی۔

۱۔ التراث ص ۲۰۲

اس میں شبہ نہیں کہ ان کی خدمات کا خاصا چرچا ہے اور بجا طور پر ان کو یہ فخر حاصل ہے کہ انہوں نے واصل بن عطاء، ابو الہذیل العلاف، نظام، ابو علی الاسواری، جبائی، ابو موسیٰ المردار، ثمامہ بن اشرس، ابو الحسن الخیاط، ابن فارس اور زمخشری ایسی عظیم شخصیتوں کو جنم دیا جن کی نادرہ کاریوں نے علم الکلام کی زلف پریشان کو سلجھانے کے علاوہ ادب، اصول اور تفسیر کے دامن میں معانی اور لطائف کے نئے نئے موتی بکھیرے۔ لیکن کہنا پڑے گا کہ دلائل کی قوت واستواری کے ہوتے ہوئے انہوں نے جو شمشیر وسنان کا سہارا لیا اور اپنے جلیل القدر حریفوں کو کوڑوں سے پٹوایا اور قید و بند کی مشکلات جھیلنے پر مجبور کیا، یہ حد درجہ قابل اعتراض بات تھی جس کو تاریخ اسلامی کبھی معاف نہیں کر سکتی۔ تعبیر وتشریح کا اختلاف ایک قدرتی امر ہے، جس کو بہر حال برداشت کرنا چاہیے تھا اور بالخصوص اس طبقے کو جو عقل وخرد کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دیتا ہے، چاہیے تھا کہ اپنے مخالفین کے مقابلے میں زیادہ عالی ظرفی اور روشن ضمیری کا ثبوت دیتا چہ جائیکہ حکومت وسطوت کے بل پر فلسفہ وکلام کی اونچی مسندوں سے اتر کہ شحنہ ومحاسب کے نچلے درجہ پر آرہے۔

ان کے عقائد کی بنیاد پانچ اصولوں پر ہے۔ توحید، عدل، وعد و وعید، المنزلۃ بین المنزلتین اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔

توحید سے ان کی مراد یہ ہے کہ قدم کو تو اس کا وصفِ ذاتی مانا جائے اور باقی تمام صفات کی تاویل کی جائے اور کہا جائے کہ یہ ذات سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ مثلاً علم، حیات اور قدرت۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ذات سے الگ اور زائد کچھ معانی ہیں، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ صفات یا معانی اس کی ذات ہی کے ساتھ قائم واستوار ہیں۔

رؤیتِ باری کا انکار بھی ان کے ہاں توحید کا تقاضا ہے۔ اس طرح توحید کے تصور میں یہ امر بھی داخل ہے کہ تشبیہ کی پوری پوری نفی کی جائے اور کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جہت، مکان، صورت، جسم، تحیز، انتقال، تغیر، اور تاثر کی ہر ہر نوعیت سے بالا اور منزہ ہے۔

عدل سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے اس لیے اس سے اصلح وخوب

کے سوا کسی بری چیز کا صدور ممکن نہیں۔ اس طرح اس کی حکمت ولطف کا یہ تقاضا بھی ہے کہ ہمیشہ مصالحِ عباد کا خیال رکھے۔

وعد و وعید کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن نیکیوں پر صلہ واجر عطا کرنے کی خوشخبری سنائی ہے اس کو وہ پورا کرے گا۔ اسی طرح جن گناہوں پر اس نے عذاب کی دھمکی دی ہے اس کا ایفاء بھی ضروری ہے اور کسی شخص کو بغیر توبہ کے عفو سے نوازا نہیں جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں صلہ و مکافات کا اصول اس پر مبنی نہیں ہے کہ عقل اس کے مقتضی ہے بلکہ اس کا تعلق سراسر اعمال سے ہے۔

المنزلۃ بین المنزلتین سے یہ غرض ہے کہ ایک مسلمان اگر گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے تو اسے نہ تو صحیح معنوں میں مومن قرار دیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ عدم توبہ کی صورت میں اس کا ٹھکانا ابدی جہنم ہے اور نہ کافر ہی کہا جا سکتا ہے کیونکہ جب تک یہ اسلامی معاشرہ میں مسلمان کی حیثیت سے رہ رہا ہے اسے لامحالہ اسلامی معاشرہ کے تمام حقوق حاصل ہوں گے۔ ابناء پر اس کی حیثیت گویا بین بین کی ہی ہے، نہ پورا مؤمن اور نہ کامل کافر۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر: یہ پانچویں خوبی ہے جو ایک معتزلی میں ہونا چاہیے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر مسلمان ازروئے دین مکلف ہے کہ اللہ کے پیغام کو دوسروں تک پہنچائے اور مخالفین اسلام کے اعتراضات کا جواب دے۔ [۱]

معتزلہ کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ اس میں شدید اختلاف ہے۔ محاضرات وتاریخ کی کتابوں میں جس قصے کو اس سلسلے میں شہرت حاصل ہوئی، وہ یہ ہے کہ واصل بن عطاء الغزال یا بتغیرِ روایت عمرو بن عبید نے جب حسن بصری کی مجلسِ درس سے مرتکب کبیرہ کے معاملے میں اعتزال وعلیحدگی اختیار کی تو اس مناسبت سے انہیں معتزلہ (علیحدگی اختیار کرنے والے) گروہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

ایک رائے یہ ہے کہ خود حسن بصریؒ نے انہیں اس بدعقیدگی کی بنا پر اپنے حلقے سے

۱۔ الملل و النحل شہرستانی مطبوعہ لیڈن ص ۸۲، ۱۹۲ اور المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۰۷ تا ۲۱۰

الگ کر دیا تھا۔

یہ روایت اگرچہ مشہور و متداول ہے مگر صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اس میں بقول احمد امین کے حد درجے کا اضطراب پایا جاتا ہے۔ بعض اعتزال کو واصل کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بعض عمرو بن عبید کی طرف اور بعض کے نزدیک اس افسانے کا ہیرو قتادہ ہے۔

فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ آیا یہ چھوٹا سا اختلافِ رائے اتنے بڑے گروہ کی تخلیق کا باعث ہو سکتا ہے؟

مسعودی نے مروج الذہب میں ان سے مختلف توجیہ بیان کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ کے بارے میں اختلاف کی یہ نوعیت تو مشہور تھی ہی کہ خوارج بر بنائے انتہا پسندی انہیں کافر ٹھہراتے تھے اور مرجئہ اس کے باوجود مومن۔ انہوں نے ان دونوں سے اس باب میں چونکہ علیحدہ روش اختیار کی اس لیے انہیں معتزلہ کہا گیا۔[۱]

ابوالحسین الطرائفی نے اپنی کتاب ''ردّ اہل الہواء والبدع'' میں تصویر کا ایسا رخ پیش کیا ہے جو ان دونوں مدرسہ ہائے فکر سے مختلف ہے۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اختلاف کی نوعیت دراصل سیاسی تھی۔ معتزلہ دراصل وہ لوگ تھے جن کے دلوں میں اہل بیت کی محبت جاگزیں تھی اور وہ چاہتے تھے کہ حضرت حسن منصبِ امامت پر فائز رہیں۔ لیکن جب حضرت حسن نے مصالحِ امت کے پیش نظر حضرت معاویہ سے صلح کر لی اور حسن خلافت سے دست بردار ہو گئے تو یہ امر ان کو سخت ناگوار گزرا، اس پر یہ کہہ کر یہ دونوں گروہوں سے علیحدہ ہو گئے کہ ہم سیاسیات سے دامن کشاں ہوتے ہیں۔ اب ہماری خدمات اور سعی و تگ و دو کا دائرہ صرف علم و عبادت ہی تک محدود رہے گا۔[۲]

مستشرقین نے معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں کیا کیا گل افشانیاں فرمائی ہیں، ان کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ اشٹیز کی رائے میں معتزلہ کا لفظ ٹھیک ان معنوں کو ادا کرتا ہے

۱۔ فجر الاسلام: احمد امین طبعہ سادسہ مکتبۃ النہضۃ المصریۃ، ص ۲۸۹

۲۔ المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۰۷

جو جرمن لفظ Secte میں پنہاں ہے یعنی ایک متعین فرقہ یا مخصوص گروہ جس نے اوّل اوّل قدر کا انکار کیا اور قدریہ کے نام سے متصف ہوا۔ لیکن ان کے دائرۂ بحث میں جبر و قدر کے علاوہ صفات، خلقِ قرآن اور وعدہ و وعید ایسے دوسرے عقلی متکلمانہ مسائل داخل ہوئے اور بحث و نزاع کا موضوع بنے تو قدریہ کا اطلاق نامناسب اور ناکافی سمجھ کر چھوڑ دیا گیا اور اس کے بجائے ان کے لیے معتزلہ کا لفظ مشہور ہوا۔ [۱] معتزلہ قدریہ ہی کی ارتقائی شکل ہے؟ ان کو وان کریمر اور بعض دوسرے علمائے مغرب نے بھی تسلیم کیا ہے۔ [۲]

۱۹۱۰ء میں گولڈ سیہر نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اعتزال کے اولیں ہیرو واصل بن عطاء اور ان کے ساتھی عمرو بن عبید ہی ہیں، تاہم معتزلہ انہیں اس بنیاد پر کہا گیا کہ ان کے جذبات و رجحانات پر چونکہ تصوف و زہد کا رنگ زیادہ غالب تھا اس لیے یہ سیاسی ہنگاموں اور مناقشوں سے الگ تھلگ ہونے پر مجبور ہو گئے اور یہی وہ علیحدگی اور انزوا ہے جس نے ان کے فکری و کلامی کارناموں پر اعتزال کی چھاپ لگا دی۔ [۳]

گولڈ سیہر کی یہ رائے کہ تصوف اعتزال کا بنیادی عنصر ہے، دو وجہ سے ناقابلِ قبول ہے۔ ایک تو واصل سے کہیں زیادہ اس کے استاد حسن بصری زہد و اتقاء میں مشہور تھے۔ یوں بھی دوسری صدی کے اواخر تک صوفیاء کا ایک مستقل بالذّات گروہ پیدا ہو چکا تھا اور زہد و عبادت کے جملہ امتیازات کو اپنے لیے مخصوص کر چکا تھا۔ دوسرے زُہد و اتقاء ان کا بنیادی وصف بھی نہ تھا کیونکہ ان میں ایسے لوگ بھی پائے جاتے تھے جو اسلام کی آڑ میں الحاد و زندقہ کی اشاعت میں کوشاں تھے۔

ان میں کونسی توجیہ زیادہ معقول ہے؟ اس بارے میں کوئی حتمی رائے پیش نہیں کی جا سکتی، لیکن جہاں تک قرائن اور تاریخی شواہد کا تعلق ہے ہم نلینو (Nallino) سے بڑی

۱۔ اشٹیز کی کتاب الدروز و اسلافھم مطبوعہ لیبسک طبعہ ہینڈ برگ ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۱

۲۔ محاضرات فی الاسلام ۱۸۴۰ء ص ۶ بحوالہ التراث الیونانی، ص ۱۷۶

۳۔ تاریخ حضارۃ الشرق فی ایام الخلفاء ثینا ۱۸۰۰ء ج ۲، ص ۹

حد تک متفق ہیں۔ بلاشبہ اس سیاق میں مسعودی کی رائے زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے کہ معتزلہ کی وجہ تسمیہ سیاسی نوعیت کی حامل ہے۔ ان کو اس نام کے ساتھ اس لیے موسوم کیا گیا یا خود انھوں نے اس بناء پر معتزلہ کے نام پر فخر و ناز کیا کہ انھوں نے اہلِ سنت کی انتہاء پسندی کے مقابلہ میں میانہ روی کی روش اختیار کی اور اپنے کو خوارج و مرجئہ سے الگ اور علیحدہ رکھا۔

اوّل اوّل جس مسئلے نے نزاع کی شکل اختیار کی، وہ یہ بحث تھی کہ مرتکبِ کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ خوارج کا مؤقف یہ تھا کہ جو شخص کبائر سے دامن کشاں نہیں رہ سکا، وہ کھلا کافر ہے اور مرجئہ اس کے جواب میں یہ کہتے تھے کہ یہ انتہا پسندی ہے۔ اگر کوئی شخص ایمان کی دولت سے بہرہ مند ہے تو کوئی کبیرہ گناہ اس کی نجاتِ اخروی میں حائل ہونے والا نہیں۔ معتزلہ کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں مؤقف عفو اور انتہا پسندی پر مشتمل تھے۔ انھوں نے ان کے مقابلے میں منزلت بین منزلتین کا صلح کُل اور مصالحانہ عقیدہ پیش کیا، جس کا مطلب یہ تھا کہ ارتکابِ کبائر سے انسان نہ تو دائرہ اسلام سے کلیتہً خارج ہو جاتا ہے اور نہ پورا پورا مسلمان ہونے کا استحقاق ہی رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں صحیح پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک اسلامی قانون اور فقہ کی تکلیفات اور ذمہ داریوں کا تعلق ہے، وہ مجبور ہے کہ ان کا احترام کرے اور معاشرے کو بھی چاہیے کہ عام برتاؤ میں ان کو مسلمان ہی سمجھے۔ ہاں عنداللہ کبائر کی سزا البتہ بہت کڑی ہے۔

اس نزاع کا سیاسی پس منظر جانے بنا مسعودی کی یہ بات سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ یہ اختلاف سیاسی نوعیت کا حامل تھا اور یہ کہ اس میں معتزلہ نے اہلِ سنت سے الگ رہ کر جو مصالحانہ روش اختیار کی، اسی کی بنیاد پر ان کو معتزلہ کے لقب سے ملقب کیا گیا۔

قصہ یہ ہے کہ مشاجرات صحابہ کے سلسلے میں مسلمانوں میں دو مستقل بالذّات گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ایک گروہ وہ تھا جو حضرت علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تک کو معاذ اللہ اس وجہ سے کافر ٹھہراتا تھا کہ ان میں کا ہر ایک ارتکاب کبیرہ سے ملوث ہوا۔ طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تو اس لیے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کی مخالفت کی اور علیؓ بایں سبب کہ اس نے تحکیم ایسے غیر قرآنی فیصلے کے سامنے سر جھکایا۔ یہ گروہ تاریخ میں خوارج کے نام

سے مشہور ہوا۔

دوسری جماعت اس کے مقابلے میں مرجئہ کی تھی جو ان لڑائیوں کے ہولناک نتائج کے باوجود ان سب کو مسلمان ہی سمجھتی تھی۔

معتزلہ کی ذہنی اور سیاسی مجبوری یہ تھی کہ اگر وہ خوارج کی کھلم کھلا تائید کرتے ہیں تو باہمی جدال وقتال کا نہ بند ہونے والا سلسلہ ازسرِنو شروع ہو جاتا ہے اور اگر مرجئہ کی رائے کو بغیر کسی ترمیم واصلاح کے مان لیتے ہیں تو فاسق وفاجر سلاطین کے خلاف احتجاج کی تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے ان دو انتہا پسندانہ رایوں کے مقابلے میں منزلت بین المنزلتین کی درمیانی صورت اختیار کی۔ [۱]

معتزلہ کے اندازِ فکر میں کیا بنیادی خامیاں ہیں اور ان کا عقلی مزاج، دینی مزاج سے کن معنوں میں مختلف ہے، اس کی تفصیلی بحث تو آئندہ ابواب میں آئے گی، یہاں ان کی خدمات کے سلسلے میں نہایت اختصار کے ساتھ ہم یہ ضرور کہیں گے کہ انھوں نے نہ صرف یہ کہ اسلام کا پرزور دفاع کیا ہے اور فکر ودانش کے دھاروں کو علم الکلام کی خیال آفریں وادیوں کی طرف موڑا ہے، نہ صرف ثنویت کی مکمل تردید کی ہے اور عیسائیت کے قلعوں کو پاش پاش کیا ہے اور ادب وتفسیر میں غیر فانی نقوش چھوڑے ہیں بلکہ نہایت جرأت کے ساتھ عجم کی ان سازشوں کی پردہ دری بھی کی ہے کہ جن کو چند شکست خوردہ ذہنوں نے اس بناء پر روا

۱۔ اعتزال کے یہ معنی کہ کسی شخص نے کسی سیاسی گروہ سے ہٹ کر اپنے لیے ایک الگ روش اختیار کی' اس کی کئی مثالیں تاریخ وادب کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ مثلاً آغانی ج ۱۲ ' ص ۷، سطر ۲۰ میں ہے کان والد الشاعر ایمن بن حزیم احد من اعتزل حرب الجمل و الصفین و ما بعدها من الاحداث فلم یحضرھا شاعر کا والد ایمن بن حزیم ان لوگوں میں تھا جو جمل وصفین اور اس کے بعد ہونے والی لڑائیوں میں الگ تھلگ رہا۔ الاخبار الطوال ابوحنیفہ دینوری مطبوعہ لیدن ۱۸۸۸ء، ص ۲۰۵ میں ابوموسیٰ اشعری کے بارے میں مرقوم ہے احد من اعتذال الحرب۔ یہ حضرت علی ومعاویہ کی لڑائی میں کنارہ کش رہا، پوری بحث کے لیے دیکھیے التراث ص ۱۷۳ تا ۲۱۷

رکھا تھا کہ اس طرح یہ فاتحِ اسلام سے اپنی مغلوبیت کا انتقام لے سکیں گے۔ بشار بن برد کے زندیقانہ افکار کی نشاندہی کرنے والے آخر یہی معتزلہ کے بانی واصل ہی تو تھے۔[۱]

اسی طرح ایک ترکی قائد "افشین" کی مشہور سازش کے انکشاف اور بیخ کنی کا سہرا بھی ابن ابی وداد اور اس کے ساتھیوں کے سر ہے۔[۲] ہمارے نزدیک افشین کا واقعہ صرف ایک دور کے الحاد کا واقعہ نہیں بلکہ عجم کی اسلام کے خلاف "سازش" کا ایک نمونہ ہے جس کی معتزلہ نے پردہ دری کی اور اسلامی تاریخ پر یہ ان کا بہت بڑا احسان ہے۔

اشاعرہ

یہ گروہ امامِ اہلِ السنّت ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب ہے، جو تیسری صدی ہجری کے نصف میں پیدا ہوا اور تھوڑے ہی عرصے میں شہرت و پذیرائی کے انتہائی فرازوں تک پہنچ گیا۔ جوینی، باقلانی اور بیضاوی ایسی عظیم شخصیتیں اس سلسلۃ الذہب کی مختلف کڑیاں ہیں۔

اشعری معتزلہ کے امام ابوعلی جبائی کے شاگرد رشید تھے بلکہ ان کے سوتیلے بیٹے بھی تھے اس لیے ان کو ان کے آغوشِ تربیت میں چالیس برس تک رہنے کا موقع ملا۔ اس عرصے میں انہوں نے فکر و تعقل اور بحث و نظر کے ان تمام دقائق پر عبور حاصل کیا کہ جنھیں دفاعِ اسلام اور تبلیغِ اسلام کی غرض سے معتزلہ عموماً پیش کرتے تھے۔ علم الکلام میں ان کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ ابن عساکر کی اس تصریح سے لگائیے کہ خود جبائی مناظرات میں انھیں اپنا نائب اور قائم مقام قرار دیتے تھے۔[۳]

چالیس سال تک مسلسل فکر و ذہن کے اعتبار سے معتزلی رہنے کے باوجود یہ اعتزال سے سکون و طمانیت حاصل نہ کر سکے اور آخر غور و فکر کے بعد ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں یہ کہہ کر ہمیشہ کے لیے اس مدرسۂ خیال سے الگ ہو گئے:

۱۔ الجاحظ البیان و التبیین طبعہ السندوبی افرنجی، ج۱، ص ۱۰

۲۔ طبری المطبعہ الحسینیہ، ج۱۲، ص ۳۶۵

۳۔ ایضاً ص ۲۶۶

"لوگو! تم میں سے مجھے جو شخص جانتا ہے وہ تو جانتا ہی ہے، جو نہیں جانتا اسے معلوم ہونا چاہیے میں "فلاں بن فلاں" ہوں۔ اس سے پہلے میں قرآن کو مخلوق جانتا تھا۔ میں یہ بھی کہتا تھا کہ ان آنکھوں سے رویت باری ممکن نہیں۔ اعمال کے بارے میں، میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ برائیوں کا انتساب اللہ کی طرف جائز نہیں۔ اپنے اعمال کا خالق میں خود ہوں۔ آج ان تمام عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور اس حلقۂ اعتزال سے مکمل علیحدگی کا اعلان کرتا ہوں، مجھے ان تمام مسائل میں معتزلہ سے بحث و مناظرے کرنا ہے اور ان کے فکر و عقیدہ کی کمزوریوں کو کھول کھول کر بیان کرنا ہے۔ لوگو! میں اس عرصہ تک تمہاری نظروں سے اوجھل رہا، اس کی وجہ یہ تھی کہ میں نے معتزلہ کے اندازِ استدلال پر اچھی طرح غور و فکر کیا اور چھان بین کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا کہ جہاں تک عقلی منہاجِ فکر کا تعلق ہے نفی و اثبات کے دلائل برابر سرابر ہیں اور میں اس لائق نہیں کہ ان میں کسی کو بھی راجح سمجھ سکوں۔ لہٰذا میں نے اس معاملے میں اللہ تعالیٰ سے ہدایت چاہی۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا۔ میں نے یہ سب باتیں اپنی ان کتابوں میں درج کر دی ہیں۔ میں آج اعتزال کے لباسِ کہنہ کو اپنی اس عباء کی طرح اتار پھینکنا چاہتا ہوں۔" اور اس کے بعد انہوں نے سچ مچ اپنی عباء اتار دی اور مسندِ اعتزال سے مستقل علیحدگی اختیار کر لی۔ [۱]

سوال یہ ہے کہ اشعری کیوں اعتزال کی نکتہ سنجیوں سے اس درجہ بیزار ہو گئے اور کیوں فکر و دانش کی اس فضاء سے دست کش ہونے پر مجبور ہوئے جس میں انھوں نے زندگی کے چالیس سال گزارے تھے؟

مؤرخین نے اس کے مختلف جواب دیئے ہیں:

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انہوں نے کئی بار خواب میں حضورؐ کو دیکھا کہ معتزلہ کی حلقہ بگوشی سے دست بردار ہونے کی تلقین فرما رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ تمہیں فلسفہ و کلام کی کج بحثیوں کو چھوڑ کر سنت کے جادۂ مستقیم پر چلنا چاہیے۔

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۶۶

کچھ لوگوں کی رائے میں مسلکِ اعتزال سے علیحدگی اس مشہور مناظرے کے بعد عمل میں آئی جس میں انہوں نے اپنے شیخ ابو علی الجبائی سے یہ پوچھا تھا کہ:

ایسے تین بھائیوں کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، جن میں ایک کو تو اللہ تعالیٰ نے بالغ ہونے سے پہلے ہی اٹھالیا اور باقی دو کو زندہ رکھا، جن میں ایک ایمان کی نعمت سے سرفراز ہوا اور دوسرا حالتِ کفر میں مرا۔

سوال یہ ہے کہ اس صغرسن بچے کا کیا انجام ہوگا جس نے نہ ایمان کی حلاوت محسوس کی اور نہ کفر کی بدمزگی سے دوچار ہوا۔ جبائی نے جواب میں کہا۔ اس کو ایسے مقام یا برزخ میں رکھا جائے گا، جہاں نہ سعادت کا گزر ہو اور نہ عذاب کی شدتیں محسوس ہوں۔ اس پر اشعری نے اعتراض کیا کہ آخر وہ رعایت کا بھی کیونکر مستحق ہوسکتا ہے جب کہ اس کے نامۂ اعمال میں نہ خیر کا کوئی پہلو درج ہے اور نہ شر کا؟

جبائی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے صغرسنی ہی میں اس لیے مار ڈالا کہ مبادا بڑا ہو کر کفر کا ارتکاب نہ کر بیٹھے۔ اللہ کی اس عنایت کی وجہ سے اسے یہ مقام نصیب ہوگا۔ اس پر اشعری کا چبھتا ہوا اعتراض یہ تھا کہ ایسی رعایت و لطف کا مستحق اللہ نے اس شخص کو کیوں نہ ٹھہرایا جو حالتِ کفر میں مرا۔ وہ بھی اگر بچپنے میں مرجاتا تو عذاب سے دوچار نہ ہوتا۔

ظاہر ہے اعتراض کی یہ نوعیت ایسی تیکھی اور دوٹوک تھی کہ جبائی سے کوئی بھی جواب بن نہ پڑا۔ بحث و تمحیص کے اس موڑ پر اشعری کے دل میں عقلیت کے بارے میں شکوک پیدا ہوئے اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ تنہا فکر و استدلال کی راہوں سے حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔ [۱]

جس شخص نے بھی اشعری کے مدرسۂ فکر کا بغور مطالعہ کیا ہے، وہ یہی رائے رکھنے پر مجبور ہوگا کہ فکر و نظر کی یہ عظیم شاخ کسی فوری تاثر کا نتیجہ نہیں ہوسکتی۔ یہ سوچا سمجھا مسلک ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ سلف کی سادگی بھی رہے اور متکلمین کی گہرائی بھی۔ دین کی اصلی حرارت کا بھی پتہ چلے اور فلسفے کی موشگافیاں بھی نظر آئیں۔ اس میں ایک طرف یہ اہتمام

۱۔ نظرات فی فلسفۃ العرب۔ جبور عبدالنور ص ۱۹۵

کیا گیا ہے کہ اہل السنت کے عقائد کو عقل و دانش کی ترازو میں تول کر پیش کیا جائے اور دوسری طرف اس رعایت کو بھی بدرجۂ غایت ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کہیں استنباط و استدلال کا دامن نصوص سے علیحدہ نہ ہونے پائے۔ معتزلہ سے پہلے دین کی عقلی توجیہ و تعبیر کا سلسلہ باقاعدہ شروع ہو چکا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ امام مالک، امام احمد بن حنبل اور داؤد اصفہانی کے دور تک عقائد کو کسی عقلی رنگ آمیزی اور حجت آفرینی کے بغیر جوں کا توں مانا جاتا تھا مگر ارتقائے عقلی کے بڑھتے ہوئے تقاضے بھلا کب ماننے والے تھے۔ جب بات عبداللہ بن سعید الکلابی، ابو العباس القلانسی اور الحرث بن اسد المحاسبی تک پہنچی تو عقائد نے علم الکلام کے سانچوں میں ڈھلنا شروع کر دیا تھا۔[۱]

اس بناء پر اگر اشعری نے سلف کے عقائد کو عقلی کسوٹیوں پر جانچنے کی ضرورت محسوس کی اور معتزلہ کی خشک عقلیت ان کی حرارت ایمان کو زیادہ دیر تک متاثر نہ کر سکی تو اس پر تعجب نہیں ہونا چاہیے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اصل شے جو عقلیات سے انحراف کا باعث ہوئی اور جس نے اشعری کے سامنے ایک نئے مدرسۂ خیال کے دروازے کھول دیئے، وہ خود نظر و استدلال کی یہ خامی تھی کہ اس سے کسی طرح بھی کسی قطعیت کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ اسی کو وہ اپنی اصطلاح میں ''تکافو ادلہ'' کے نقص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کوئی بھی زیر بحث دعویٰ چاہے قیاس و استدلال کے نگارخانے میں کسی بھی ڈھنگ سے سجایا جائے، اثبات و تردید کے پہلو برابر رہیں گے، یعنی جس زور کے ساتھ ایک دلیل اثباتِ باری پر روشنی ڈالے گی، اسی زور اور قوت کے ساتھ انکارِ خدا کے مسئلے میں دوسری دلیل پیش پیش ہو گی۔ کیونکہ جب کسی مسئلے کا دارومدار ہی خیال آرائی ٹھہرا تو ظاہر ہے کہ کلام و صفات کا کوئی مسئلہ استواری و محکمی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ یہ تھی نظر و استدلال اور عقل و دانش کی وہ عظیم کوتاہی جس نے اشعری کو چونکا سا دیا اور جس نے انہیں بالآخر مجبور کیا کہ اثباتِ عقائد کے

۱۔ الملل شہرستانی، ص ۶۵

لیے وہ کتاب وسنت کی نصوص پر زیادہ بھروسہ کریں اور ان کے مقابلے میں عقل وخرد کی اہمیتوں کو ماننے کے باوجود دانش وفکر کے پلڑوں کو جھکا ہوا سمجھیں۔[۱]

اشاعرہ کے امتیازی مسائل تین تھے:

۱۔ تمیزِ صفات

۲۔ امکان رؤیت باری، اور

۳۔ اعمال میں نظریہ ''کسب'' کا اعلان

تمیزِ صفات کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم، ارادۂ خلق اور حکمت وغیرہ تمام صفات اپنا الگ الگ تشخص رکھتی ہیں جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی ذات گرامی کے ساتھ جو صفات وابستہ ہیں وہ ذات ہی کے مختلف روپ نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک صفت ایک علیحدہ انفرادیت لیے ہوتی ہے اور اس کی وابستگی، مستقل وجود کی متقاضی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ ''حي'' ہے تو حیات کی یہ نوعیت اس کے ''علم'' سے مختلف ایک حقیقت ہے۔ جب اس کو حکیم کہیں گے تو یہ مجرد علم سے علیحدہ ایک شے ہوگی۔ اسی طرح حیات، علم اور حکمت کا اثبات، خلق، ارادہ اور سمع وبصر کے اثبات سے جداگانہ نوعیت کا حامل ہوگا۔

رؤیت باری کے بارے میں اشعری کا یہ عقیدہ تھا کہ یہ ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ اگرچہ کسی مکان میں متحیز اور محدود نہیں ہیں تاہم مسلمان اپنی اخروی زندگی میں اس شرف سے قطعی مفتخر ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ بہرحال پورا ہو کر رہے گا۔[۲]

وجوه يومئذ نا ضرة الى ربها ناظرة۔

ترجمہ: اور کچھ چہرے اس دن وفورِ مسرت سے شاداب ہوں گے۔ انھیں ان کے رب کی زیارت سے نوازا جائے گا۔

نظریہ کسب واستطاعت کا مطلب یہ ہے کہ انسان جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو

۱۔ دیکھئے کتاب اللمع مطبوعہ بیروت ۱۹۵۳ء ص ۱۰ تا ۱۴ مصنفہ ابوالحسن اشعری

۲۔ ایضاً، ص از ۳۲ تا ۲۶

اسی وقت استطاعت وکسب کی صلاحیتیں مقارن ہو کر اس کو اس لائق ٹھہراتی ہیں کہ وہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے کر گزرے۔ اس سے مقصود دراصل معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ انسان کو اپنے اعمال کا خالق مانتے ہیں۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ "خلق" اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور انسان کو کسب واستطاعت سے زیادہ اور کسی چیز سے بہرہ مند نہیں کیا گیا۔[۱]

صفات کی یہ تمام بحثیں تفصیل کے ساتھ آئندہ صفحات میں آئیں گی۔ یہاں اجمال کے ساتھ صرف یہ بتانا ہے کہ ان مشہور ومتداول کلامی فرقوں میں کیا کیا موضوع بحث و نزاع کا ہدف رہے اور کن کن مسائل نے صدیوں تک مسلمانوں میں جدل ومناظرہ کی معرکہ آرائیوں کو قائم رکھا۔

مرجئہ

ارجاء کے معنی توقف کرنا اور کسی متنازعہ فیہ مسئلے کے بارے میں فیصلے کو اٹھا رکھنے کے ہیں۔ اس گروہ نے اگرچہ بنو امیہ کے آخری دور میں زیادہ اہمیت اختیار کی، تاہم اس کا آغاز صحابہ کے زمانہ ہی میں ہو گیا تھا۔ غوغائیوں نے جب مدینہ کا محاصرہ کر کے امیر المومنین حضرت عثمانؓ کی شہادت کے خون سے اپنے ہاتھ رنگے تو اس سے مسلمانوں میں اختلاف و تشتت کی آندھیاں چلنے لگیں۔ پھر جب امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے مابین معرکہ آرائیاں ہوئیں تو حدودِ اختلاف اور وسیع ہوئے اور اصولی مسئلہ یہ پیدا ہو گیا کہ لڑائی اور فساد کا مرتکب کافر ہے یا نہیں اور یہ کہ ان میں کون مصیب اور کون برسر باطل ہے؟

صحابہ کے ایک گروہ نے شیعہ اور خوارج کے برعکس اس مناقشہ میں پڑنے اور غالیانہ رائے رکھنے سے انکار کر دیا۔ ان میں سعد بن ابی وقاص، ابوبکرہ، عبداللہ بن عمر اور عمران بن الحصین کا نام سرفہرست سمجھنا چاہیے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ وہ جو چاہے قیامت کے روز فیصلہ کرے۔ ہم ان سب کو بہر حال مسلمان ہی سمجھیں گے۔

یہ مؤقف بلاشبہ مصالحانہ تھا۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانے میں اس مسئلے نے

۱۔ کتاب اللمع، ص از ۶۱ تا ۶۹

قدرے وسعت اختیار کی۔ اب یہ نئی خلش تشویش و اضطراب کا سبب بن رہی تھی کہ ان لڑائیوں سے قطع نظر عموماً مرتکبِ کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ حسن بصری اور تابعین کے ایک بڑے حصے نے ایسے بدعمل لوگوں کو منافق ٹھہرایا۔ جمہور کا یہ مسلک تھا کہ یہ لوگ عاصی اور گناہگار تو ضرور ہیں مگر مخلد فی النار نہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہے تو انہیں بالکل ہی معاف کر دے اور چاہے تو مناسب سزا دے کر چھوڑ دے۔

جمہور کے اسی مسلک نے ارجاء کی خاص شکل اختیار کر لی، جن کا چلتا ہوا نعرہ یہ تھا کہ دولتِ ایمان حاصل ہو تو معصیت و گناہ کی کوئی قسم بھی مضرت رساں نہیں۔ جس طرح کہ حالتِ کفر میں اعمال کی کوئی نوعیت بھی فائدہ بخش نہیں! ارجاء کے اس عقیدے نے آخر آخر میں غلو کی انتہائی حدود کو جا چھوا۔ اب اسلامی معاشرے میں ایسے اِباحی پیدا ہو گئے تھے جو اقرار باللسان یا اقرار بالجنان کو اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ اس کے بعد کسی معصیت کو بھی نجاتِ اخروی میں حارج نہیں قرار دیتے تھے اور ہر ہر گناہ کے ارتکاب کو بشرطِ ایمان جائز سمجھتے تھے۔ اس گروہ کی وجہ سے علم الکلام میں دو اہم سوال ابھرے۔ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور مرتکبِ کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں؟

مسلک و عقیدہ کی اس نوعیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بنو امیہ کے آخری دور میں اسلامی معاشرے میں کس درجہ انحطاط رونما ہو چکا تھا اور وہ خیرِ امت جو دوسروں کی اصلاح پر مامور تھی اور جسے تہذیب و تمدن کے تقاضوں کو خیر و صلاح کے سانچوں میں ڈھالنا تھا، خود کس حد تک اخلاقی پستی کا شکار ہو چکی تھی۔ اب اس کے سامنے سوال یہ نہیں تھا کہ ایمان و عمل کی دولت کو کس طرح عام کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ بدکردار اور فاسق و فاجر مسلمانوں کو کیونکر گوارا کیا جائے اور ان کے بارے میں فقہ و کلام کی کن معذرتوں کی تخلیق کی جائے۔

ماتریدیہ

یہ گروہ محمد بن محمد بن ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماترید سمرقند کے ایک محلّہ کا نام ہے۔ یہ کب پیدا ہوئے، اس کی تعیین تاریخی لحاظ سے مشکل ہے۔ وفات البتہ

۳۳۳ھ میں ہوئی۔ ابوالحسن اشعری کے معاصر ہیں۔

جس دور میں انھوں نے شعور و ادراک کی آنکھیں وا کیں، عالم اسلامی میں بالعموم اور دیارِ ماوراء النہر میں خصوصیت سے مناظرے کا بہت چرچا تھا۔ یہ وہ پُر آشوب زمانہ تھا کہ ہر وقت احناف و شوافع کے مابین بحث و جدل کا بازار گرم رہتا۔ ہر ہر محفل اور تقریب پر علماء میں باقاعدہ معرکہ آرائیاں ہوتیں، حتیٰ کہ ماتم کی محفلوں میں بھی کسی نہ کسی فقہی یا اصولی موضوع کو مناظرہ و بحث کی غرض سے چن لیا جاتا اور پھر فریقین کھل کر بساطِ جدل و مکالمہ پر ادلّہ کے موتی بکھیرتے اور اپنے اپنے مسلک کی تائید میں قرآن و حدیث کے شواہد پیش کرتے۔

فقہ و اصول کے علاوہ کلامی مسائل پر بھی اکثر طبع آزمائی ہوتی۔ اس دور میں معتزلہ اگرچہ اپنا سیاسی اثر و رسوخ کھو چکے تھے، بلکہ اہل السنّت کے جلیل القدر ائمہ کو خواہ مخواہ آزمائش و محن میں ڈالنے کی وجہ سے بڑی حد تک بدنام بھی ہو چکے تھے، تاہم ان کے پھیلائے ہوئے افکار و خیالات کی صدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ ماتریدی مدرسۂ فکر کو انہی اثرات کا منطقی ردِ عمل سمجھنا چاہیے۔

ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی یہ کہ اعتزال و عقلیت کے مقابلے میں عقائد اہل السنّت کے لیے ایک علیحدہ مدرسہ فکر کی تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر و دانش کی کور دبتی ہوئی نظر آتی ہے، وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسبتاً ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ماتریدی مدرسۂ فکر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متکلمانہ رجحانات کا کامیاب ترجمان ہے۔ اسی سبب سے اس مسلک کو احناف میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔

بات یہ ہے کہ جہاں تک حضرت امام کی فقہی ژرف نگاہیوں کا تعلق ہے، ان کو تو فقہائے عراق و شام نے خوب خوب نکھارا اور تفریع و توسیع کے ذریعے اچھی طرح مالا مال کیا، مگر ان کے ان متکلمانہ رجحانات کی تشریح کرنا اور ان پر ایک مستقل متکلمانہ مدرسۂ فکر کی بنیاد رکھنا ابھی باقی تھا جو رسائل ابی حنیفہ میں مذکور تھے۔ اس کام کو فقہائے ماوراء النہر نے

خوش اسلوبی سے انجام دیا۔

ماتریدی مسلک کے ممیزات حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ صفات وغیرہ کی بحثوں میں، جس طرح نقل پر بھروسہ کرتے ہیں، اسی طرح عقل کو بھی اس کا ایک صحت مند ماخذ قرار دیتے ہیں اور اگرچہ عقل کو آخری حکم نہ ماننے میں یہ اشاعرہ سے بڑی حد تک اتفاق رائے رکھتے ہیں تاہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل و دانش کی روشنی سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے۔ یوں سمجھئے کہ اشاعرہ کی متکلمانہ تگ ودو کے باوجود مذہب و عقل میں جو فاصلے رہ گئے تھے، ان کو دور کرنے کی انہوں نے مخلصانہ سعی کی ہے۔

۲۔ معرفتِ الٰہی کے بارے میں معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے مگر یہ اس کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک معرفت عقلاً ممکن تو ہے لیکن واجب نہیں۔ وجوب شرع کی بناء پر ابھرتا ہے۔

۳۔ افعال کا حسن و قبح عقلی و ذوقی ہے یا شرعی۔ اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔ معتزلہ کا جانا بوجھا مسلک یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہے اور عقل و خرد کی میزان پر اس کو تولا اور معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اعمال کا حسن و قبح شرعی ہے، یعنی شریعت جس کو حُسن قرار دے وہی حسن ہے اور جس کو شر و قبح سمجھے وہی شر و قبح ہے۔ اس لیے عقل و خرد کی برّاقیاں حسن و قبح کے درمیان خط امتیاز کھینچنے سے قاصر ہیں۔

ماتریدیہ کا مؤقف ان دونوں کے بین بین ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعمالِ انسانی تین خانوں میں منقسم ہیں:

۱۔ وہ جن کا حسن و خیر ہونا واضح ہے۔ ان کو آسانی کے ساتھ عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ وہ جن کا قبیح و شر ہونا واضح ہے۔ ان کو بھی عقل و دانش کے دائروں میں لایا جا سکتا ہے۔

۳۔ وہ امور جن کا حسن و قبح مبہم اور غیر واضح ہے۔ ان کے بارے میں فیصلہ کرنا صرف نصوصِ شرعی ہی کو زیب دیتا ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ماتریدیہ جب یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اعمال کا حُسن و قبیح ہونا صرف اس بناء پر نہیں کہ شریعت اس طرح سمجھتی ہے بلکہ اس کی تائید میں عقلی و خرد کی وضاحتوں کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تنہا عقل کے بل پر تکلیف و ایجاب کے تقاضے ابھر آئے ہیں، کیونکہ جہاں تک تکلیفات شرعیہ کا تعلق ہے، ان کی تعیین شرع و نصوص ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

۴۔ اشاعرہ، معتزلہ اور ماتریدیہ میں ایک نقطۂ اختلاف اللہ تعالیٰ کے "افعال" ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ معلل بہ حکمت ہیں یا نہیں یعنی اللہ کے سنن و افعال کی توجیہ مقاصد و اغراض کی روشنی میں ممکن ہے یا نہیں۔ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں ارادہ و اختیار کی وسعتوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر افعال کے سلسلے میں کوئی مسئولیت عائد نہیں ہوتی اور اس کے افعال کی تعلیل و توجیہ غیر ضروری ہے۔ معتزلہ، اللہ تعالیٰ کی حکمت پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی فعل حکمت سے تہی نہیں ہوسکتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس سے بجز اصلح و احسن کے کچھ صادر نہ ہو۔

ماتریدیہ، معتزلہ سے اس بات میں تو متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلّل بہ حکمت ہیں اور ان پر کبھی بھی عبث و مصادفہ کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ مگر اس تعلیل کے یہ معنی نہیں کہ یہ حکمت اس کے ارادہ و اختیار سے متصادم ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے ازراہ لطف، افعال تکوینی یا شرعیات میں حکمت و مقصد کو ہمیشہ مرعی رکھا ہے، مگر یہ اس پر لازم نہیں۔ وہ ایسے افعال پر بھی قادر ہے کہ جن کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہوسکتی۔

۵۔ صفات کے بارے میں جہاں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو عین ذات ہی سمجھنا چاہیے اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ماتریدیہ کا مؤقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ کوئی وجود یا تشخص ہی نہ ہو اور نہ ان کے علیحدہ وجود کے یہ معنی ہیں کہ انہیں استقلال و انفرادیت حاصل ہے کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعددِ

قدماء کا استحالہ لازم آتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات وصفات میں رشتہ وتعلق کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات کہتے ہی بن پڑتا ہے۔[۱]

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھئے المذاهب الاسلاميه، ص ۲۸ تا ۳۰۰

فصل سوم

مسئلہ الٰہیات

کیا الٰہیات میں غور و فکر جائز ہے؟

مسئلہ صفات کے کیا کیا زیر بحث پہلو ہیں؟ اور مسلمان اہل کلام نے بالعموم اور علامہ ابن تیمیہ نے بالخصوص اس کے کن کن گوشوں کو اجاگر کیا اور اس سلسلے میں ان کی مساعی نے کس ثروتِ عقلی کا سامان بہم پہنچایا ہے، اس کی تفصیلات بیان کرنے سے پہلے ہمیں یہ بتانا ہے کہ دینیات میں بصیرت و دانش کی ضیاء افروزیوں اور غور و تفحص کی صلاحیتوں سے استفادہ کے علامہ کس حد تک مؤید ہیں، یا دوسرے لفظوں میں ان کے ہاں تحقیقات کا کیا درجہ ہے؟ اور کس حد تک ان سے کشود معانی اور تشریح حقائق کے سلسلے میں مدد مل سکتی ہے۔ ہم اس بحث کو مندرجہ ذیل تین عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

اول: کیا الٰہیات میں غور و خوض جائز ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے، تو اس کی کیا وجہ ہے کہ بعض احادیث میں اس کی مخالفت آئی ہے اور اسلاف میں بعض جلیل القدر ائمہ نے علم الکلام کی موشگافیوں کی کھلے بندوں مذمت کی ہے؟

دوم: سمعیات و عقلیات میں تقدم کسے حاصل ہے؟

سوئم: کیا قرآن نے ایسے منفرد عقلی انداز استدلال کی نشاندہی کی ہے کہ جس سے ''علم الکلام'' کی گتھیوں کو آسانی سے سلجھایا جا سکے؟

علامہ نے ان تینوں سوالوں کا جو جواب دیا ہے اس میں کس درجہ گہرائی، استواری اور عبقریت کی جلوہ طرازیاں ہیں، کچھ نہ پوچھئے! اس کے اصلی لطف سے تو کچھ وہی لوگ بہرہ مند ہو سکتے ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے ان کی کتابوں کے براہ راست مطالعہ کا شرف بخشا ہے، بہر حال یہ بھی کیا کم ہے کہ ہم ان کی ذہنی کاوشوں کو بڑی حد تک اردو خواں قارئین کرام تک پہنچا سکیں۔ آیئے ایک ایک کر کے فکر و نظر کے ان جواہر پاروں سے قلب و ذہن کی

آرائشوں کا اہتمام کریں۔

علامہ کے قیامِ مصر کے دوران ایک مرتبہ کسی شخص نے ان سے پوچھ لیا کہ مسائل کے ایسے گوشوں سے متعلق فکر و تعمق جائز ہے جن میں کہ شریعت کی تصریحات موجود نہ ہوں اور اگر دین کے لیے ایسے مسائل میں غور و فکر اور بحث و نظر کی کھلی اجازت ہے تو پھر ان احادیث کی کیا توجیہ کی جائے گی، جن میں دینیات اور الٰہیات کے باریک مباحث سے متعلق غور و خوض سے روکا گیا ہے۔ اس سوال کا موجب دراصل یہ غلط فہمی ہے کہ شریعت نے عقل و خرد کے دواعی سے روکا ہے یا سلف نے ''علم الکلام'' کی ناز یبا خدمت کی ہے۔

علامہ نے پہلے تو اس مفروضے کی تردید کی ہے کہ شریعت کا کوئی مسئلہ ایسا بھی ہو سکتا ہے، جس کی وضاحت نہ کی گئی ہو۔ خصوصاً جو عمل و عقیدہ کے اعتبار سے ضروری ہو لیکن اس کے خدوخال کو نکھارا نہ گیا ہو۔ اس لیے کہ اگر کوئی مسئلہ دینی لحاظ سے اس درجہ اہم ہے کہ اس کا ماننا اور جاننا واجبات دین میں سے ہے تو اس کا نہ صرف قرآن میں ہونا ضروری ہے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی جملہ تفصیلات قرآن میں مذکور ہوں۔ یہی نہیں قرآن میں وہ دلائل، وہ براہین اور شواہد بھی پائے جانے چاہئیں، جن سے اس مسئلے کی صحت و استواری پر پوری طرح روشنی پڑ سکے۔ جیسا کہ خود قرآن میں ہے:

ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه و تفصيل كل شئ وهدى و رحمة لقوم يومنون۔ (یوسف:۱۱۱)

ترجمہ: قرآن ایسی بات نہیں جو اپنے دل سے بنائی گئی ہو، بلکہ جو کتابیں پہلے نازل ہوئی ہیں، یہ ان کی تصدیق کرنے والا ہے اور ہر چیز کی تفصیل بیان کرنے والا ہے اور مومنوں کے لیے ہدایت و رحمت ہے۔

علامہ کا مؤقف یہ ہے کہ اگر بنیادی مسائل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی کتاب کو مفصل و کافی نہ مانا جائے یا یہ فرض کیا جائے کہ آنحضرتؐ نے ان سے متعلق خاموشی اختیار کی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض کا شکار ہو گئے ہیں کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا۔

۱۔ کہ یہ مسائل اگرچہ حد درجہ کی دینی اہمیت کے حامل تھے اور شرح و بسط بھی چاہتے تھے، مگر اس کے باوجود قرآن وسنت نے ان کو درخور اعتناء قرار نہیں دیا، اور
۲۔ یا شریعت نے ان کی پوری پوری وضاحت تو کی تھی لیکن یہ وضاحت بعض اسباب کی بناء پر ہم تک منتقل نہیں ہو پائی۔
ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔[۱]

اس کے بعد اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی کہ دینی مسائل میں غور و خوض نہ صرف جائز، برمحل اور موزوں ہے بلکہ قرآن کا تو طرۂ امتیاز ہی یہ ہے کہ اس نے جب بھی کسی دینی حقیقت کو پیش کیا ہے تو اس طرح مدلل و مبرہن طور سے کہ انکار کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

ان کی رائے میں عقل و خرد کی ضیاء افروزیوں سے بہرہ مند نہ ہونا مسلمانوں کا شیوہ نہیں، کفار کی محرومی اور تہی دستی ہے۔ وہی حشر کے روز کف افسوس ملیں گے اور کہیں گے:

لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير (الملک: ۲)

ترجمہ: اگر ہم پیغمبر کی دعوت پر کان دھرتے اور سوچ سمجھ سے کام لیتے تو آج دوزخیوں میں نہ ہوتے۔

نظریۂ تفویض اور تکافو ادلہ کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں

علامہ کے نزدیک عقل و خرد کا کیا درجہ ہے، اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ ان کے نزدیک قلب و ذہن میں عقائد و تصورات کا نقشہ، صاف، ممیز اور واضح ہونا چاہیے اور اس باب میں تفویض اور تکافو ادلّہ کی آڑ لینا ہرگز جائز نہیں۔ قرآن وسنت کی ہدایات واضح ہیں، فہم و ادراک کے فیصلے متعین ہیں، خود شریعت کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک جچی تلی اور واضح رائے عقائد سے متعلق قائم کی جائے کیونکہ اگر ایمانیات ہی کی بنیاد قطعیت، اثبات اور وضاحت پر نہیں ہوگی تو اس سے کسی محکم و واضح تر کردار و سیرت کی تشکیل کی آرزو

۱۔ موافقہ صحیح المنقول الصریح العقول علامہ ابن تیمیہ مطبعہ السنۃ المحمدیہ مدینہ ج، ص ۱۰ تا ۱۲

سرے سے محال ہے۔

تفویض کے یہ معنی ہیں کہ الفاظِ قرآن کو بغیر کسی مدلول کو متعین کیے اور تعبیر و وضاحت کی تحدید کے مانا جائے اور کہا جائے کہ مدلول و معنی کو اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔اس مؤقف کے مقابلے میں علامہ کا کہنا ہے:

اما التفویض فمن المعلوم ان اللہ تعالیٰ امرنا ان نتدبر القرآن، وحضنا علی عقلہ وفہمہ فکیف یجوز مع ذلک۔

ترجمہ: سو جہاں تک تفویض کا تعلق ہے، یہ بات جانی بوجھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تدبر قرآن کی دعوت دی ہے اور ہمیں اس کے فہم و ادراک پر ابھارا ہے اور آمادہ کیا ہے۔اس بناء پر یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم سے وہ اس بات کا بھی خواہاں ہو کہ اس کے فہم و ادراک سے پہلو تہی کریں، اس کی معرفت سے کنارہ کش ہوں اور اس میں تعقل و تعمق کی خو نہ ڈالیں۔

تکافو ادلّہ کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے، ان کے ذریعے حق و باطل کا قطعی فیصلہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ اگر ایک دلیل ایک حقیقت کے اثبات پر زور دیتی اور اس کو حق بجانب ٹھہراتی ہے تو دوسری دلیل اسی حقیقت کو اسی قوت کے ساتھ باطل قرار دے سکتی ہے۔یعنی عقلیات کی واماندگی کا یہ حال ہے کہ جس کو عقل و خرد کے بل پر ثابت کیا جائے گا، اسی کو عقل و خرد کی بنیاد پر جھٹلایا بھی جا سکتا ہے۔امام ابوالحسن اشعری نے اسی دلیل سے متاثر ہو کر یہ مؤقف اختیار کیا تھا کہ عقائد میں صرف نصوص ہی پر اعتماد کرنا چاہیے کیونکہ عقل و خرد کی شعبدہ طرازیوں کا کیا اعتبار ہے۔ابھی حق کے ساتھ ہیں اور ابھی باطل کی تائید و معاونت میں سرگرم!

علامہ اگرچہ عقل و خرد کی نارسائیوں کو مانتے ہیں اور اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ تنہا عقل کی روشنی سے ایمان و عقائد کی گتھیوں کو سلجھانا ممکن نہیں (اور بالخصوص یونانی فکر تو اس سلسلے میں قطعی مایوس کن ہے) تاہم وہ اس مؤقف کو ماننے کے لیے بھی تیار نہیں کہ دلائل حق و باطل اور نفی و اثبات کے دوگونہ احتمالات کی پرورش کرنے والے ہیں۔یہ مؤقف ان

کے نزدیک کھلا ہوا تناقض لیے ہوئے ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی شے عقلی لحاظ سے صحیح بھی ہو اور غلط بھی ہو۔ ہدایت پر بھی مشتمل ہو اور گمراہی پر بھی۔ اسی طرح کسی شے کے اثبات پر بھی دلالت کناں ہو اور اس کی نفی اور ابطال کو بھی مستلزم ہو۔

علامہ کا کہنا ہے، قرآن کے بارے میں جس اختلاف کثیر کی نفی کی گئی ہے اور جس کو کلامِ الٰہی کے منافی ٹھہرایا گیا ہے، وہ یہی تناقض اور دلائل و براہین کا اختلاف تو ہے:

افلایتدبرون القراٰن ولو کان من عند غیر اللّٰہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا۔ (النساء: ۸۲)

ترجمہ: بھلا یہ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے؟ اگر یہ خدا کے سوا کسی اور کا کلام ہوتا تو اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

ان کے نزدیک تکافو ادلّہ کا کھپلا اس وقت ابھرتا ہے جب دلیل میں کہیں بگاڑ پایا جائے۔[۱] اسی وجہ سے قرآن نے یکسانی اور وحدتِ فکر کے بجائے اختلاف و تناقض اور فریبِ استدلال کو کفارِ مکہ کی جانب منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے پاس کوئی بھی تو سلجھی ہوئی اور متفق علیہ اساس نہیں ہے، جس پر یہ اپنے افکار کی تعمیر کر سکیں۔[۲]

انکم لفی قولٍ مختلفٍ یؤفک عنہ مَن اُفِکَ۔ (الذاریات:۹)

ترجمہ: اے اہلِ مکہ تم ایک متناقض بات میں پڑے ہوئے ہو۔ (اور) حقائق سے وہی روگردانی اختیار کرتا ہے جس سے توفیق ہدایت چھین لی گئی ہو۔

قرآن میں ممنوع غور وفکر نہیں، جہل وغلط روی ہے

سوال یہ ہے کہ اگر دینیات میں فکر وتدبر ضروری ہے تو پھر قرآن نے، سنت نے اور سلف نے روکا کس چیز سے ہے؟

۱۔ ایضاً، ج ۱، ص ۱۱۹

۲۔ ایضاً، ج ۱، ص ۱۲۶

جہاں تک قرآن حکیم کا تعلق ہے، اس نے جن باتوں سے منع کیا ہے، وہ یہ ہیں:

۱۔ قول بلا علم

وان تقولوا علی اللہ مالا تعلمون۔ (الاعراف ۳۲)

ترجمہ: اور اس کو بھی حرام ٹھہرایا ہے کہ خدا کے بارے میں ایسی باتیں کہو کہ جن کا تمھیں کوئی علم نہیں۔

۲۔ غیر حقیقی باتوں کو اللہ کی طرف منسوب کرنا۔

ان لا یقولوا علی اللہ الا الحق۔ (الاعراف ۱۶۹)

ترجمہ: یہ کہ حق کے سوا اللہ کی طرف کوئی چیز منسوب نہیں کریں گے۔

۳۔ بغیر کچھ جانے بوجھے اور حق وصداقت کا احاطہ کیے، جدل و بحث کے طوفان اٹھانا۔

انتم ھئولاء حاججتم فیما لکم بہ علم فلم تحاجون فیما لیس لکم بہ علم۔ (آل عمران ۶۶)

ترجمہ: دیکھو اس بات میں تو تم نے جھگڑا کیا ہی تھا جس کا تمہیں تھوڑا بہت علم تھا بھی، مگر ایسی بات میں کیوں جھگڑتے ہو جس کا تم کو کچھ علم نہیں۔

۴۔ حق و صداقت کے آشکار ہو جانے کے بعد بھی مین میخ نکالنا اور بحث و مناظرہ کا جاری رکھنا۔

یجادلونک فی الحق بعد ماتبین۔ (انفال:۶)

ترجمہ: حق کے آشکار ہو جانے پر بھی یہ لوگ تم سے جھگڑنے لگے۔

۵۔ غلط دلائل سے کام لینا۔

یجادل الذین کفروا بالباطل لید حضوا بہ الحق۔ (الکھف:۶۵)

ترجمہ: اور کافر باطل کی بنیاد پر جھگڑا کرتے ہیں تا کہ اس سے حق کو پھسلا دیں۔

یہی وہ باتیں ہیں جن سے ایک شخص جادۂ مستقیم کو چھوڑ کر گمراہی کے آغوش میں جا گرتا ہے۔[۱]

۱۔ مواقع نہی کی نشاندہی کے لیے دیکھئے موافقہ صحیح المنقول، ج۱، ص ۲۵

سنت و احادیث میں بھی فکر و تعمق سے نہیں روکا گیا بلکہ صرف موجباتِ اختلاف کی روک تھام کی گئی ہے

سنت میں بھی نظر و اجتہاد یا بصیرت و تعمق کے شرعی و دینی تقاضوں سے کہیں نہیں روکا گیا ہے اور نہ دین کے بنیادی مسائل میں فہم و ادراک سے کہیں باز رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جس چیز سے ہمیں روکا اور منع کیا گیا ہے وہ اختلاف و تشتت کی مہلک بیماری ہے۔ قرآن کی آیات کو آپس میں بھڑانا اور مواقع اختلاف تلاش کرنا ہے اور اس طرح اختلاف و تشتت سے سادہ لوح مسلمانوں کے دلوں میں خواہ مخواہ کی بحث و جدل سے شکوک پیدا کرنا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ جب صحابہ میں بعض حضرات نے قضاو قدر پر گفتگو کرتے ہوئے قرآن کی آیات کو باہم بھڑانا شروع کیا اور نظر و فکر کے اختلاف کو ابھارنے کی سعی کی تو آپؐ کا مارے غصہ کے چہرہ انار کی طرح سرخ ہو گیا۔ آپ نے فرمایا:

ایھذ امرتم؟ انماھلک من کان قبلکم بھذا ضربوا کتاب اللہ بعضہ ببعض و انما نزل کتاب اللہ یصدق بعضہ بعضًا۔ [۱]

ترجمہ: کیا تمہیں اس چیز کا حکم دیا گیا ہے؟ سن رکھو کہ پہلی قومیں اسی خوئے جدال کی وجہ سے ہلاک ہوئیں۔ یہ اللہ کی کتاب میں تعارض و تناقض کے پہلوؤں کی تلاش میں رہتی تھیں۔ حالانکہ پوری کتاب ایک سچائی ہے جس کی تمام کڑیاں صداقت کی ایک مضبوط زنجیر کی مانند ہیں کہ اس کا ہر حصہ باقی حصص کا مصدِق اور مؤید ہے۔

سلف کے مؤقف کی صحیح صحیح تشریح اور غزالی کے سوئے ظن کی تردید

اس میں شبہ نہیں کہ سلف میں بعض حضرات سے اس انداز کے اقوال منقول ہیں، جن سے عقل و خرد کی توہین کا گمان ہوتا ہے جیسے ابو یوسف کا یہ کہنا:

من طلب العلم بالکلام تزندق۔

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۲۷

ترجمہ: جس نے علم کلام کی طلب وجستجو کی وہ زندقہ کا شکار ہوا۔

یا امام شافعی کا یہ فیصلہ:

حکمی فی اصل الکلام ان یضربوا بالجرید و النعال۔

ترجمہ: اہل کلام کے بارے میں میرا یہ فتویٰ ہے کہ ان پر کوڑے برسائے جائیں اور ان کی جوتوں سے تواضع کی جائے۔

اسی طرح امام اہل السنت احمد بن حنبل کا یہ قول بھی اس بدگمانی میں اضافہ کرنے والا ہے:

ما ارتدی احد با لکلام فافھم۔

ترجمہ: کسی نے علم الکلام حاصل کر کے کامرانی کا مزہ نہیں چکھا۔

عوام تو عوام اچھے خاصے اہلِ فکر نے اس طرح کے اقوال سے یہ سمجھا ہے کہ عقل وخرد کے فطری وطبعی تقاضوں کے خلاف سلف کا یہ مؤقف پسندیدہ نہیں قرار دیا جا سکتا، حتیٰ کہ غزالی ایسے فہیم وفطین شخص پر بھی حقیقتِ حال کھل نہ سکی اور انھوں نے بھی دوسروں کی ہم نوائی اختیار کی اور سلف پر بے جا یہ اتہام لگایا کہ انہوں نے علم الکلام کی مذمت محض اس بنا پر کی ہے کہ دینیات کے ٹھیٹھ عقائد کے سلسلے میں متکلمین نے فلسفہ و منطق کی جدید اصطلاحات کیوں استعمال کیں اور علم وعرفان کے ایسے نئے اور جدید پیمانوں کی نشاندہی کیوں کی کہ جن سے یہ سلف مانوس نہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ صرف اتنی سی بات علم الکلام کو لائقِ مذمت ٹھہرانے کے لیے کافی نہیں کہ اس میں جدید پیمانوں سے کیوں کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ جب میدان جنگ میں نئے نئے اسلحہ سے کام لیا جا سکتا ہے تو اسلام کے عقلی دفاع میں علم الکلام کی مصطلحات سے کیوں استفادہ نہیں کیا جا سکتا۔[۱]

علامہ کہتے ہیں، سلف کے بارے میں یہ سوءِ ظن درست نہیں۔ سلف غور وتعمق کے فطری رجحانات کی قطعی مخالفت نہیں کرتے، نہ تبلیغی ضروریات کے پیشِ نظر اس بات کے منکر ہیں کہ عقل ودانش کے شواہد کو پیش نہ کیا جائے اور یہ ممکن بھی کیونکر ہے۔ جب تبلیغ دین

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۱۴۰

ضروری ہے اور خود قرآن تبلیغ کے سلسلے میں عقل وتدبر کے دواعی کو بار بار اکساتا اور بیدار کرتا ہے تو سلف کے لیے کیونکر جائز تھا کہ فکر وتعمق کے دروازوں کو سختی سے بند کر دیتے۔ ان کا کہنا صرف یہ تھا کہ علم الکلام میں چونکہ ایسی اصطلاحوں کو استعمال کیا جاتا ہے جو حق و باطل کے دو گونہ پہلوؤں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں لہٰذا اگر کوئی دعویٰ محض ان کے بل پر ثابت کیا جائے گا تو اس امر کا شدید احتمال ہے کہ اثبات حق کے ساتھ اثباتِ باطل بھی لازم آئے۔ اسی طرح اگر کسی دعوے کی تردید کی جائے تو اس اندیشے سے دامن کشاں رہنا ممکن ہے کہ آیا تردید کی لپیٹ میں صرف باطل ہی آیا ہے یا حق بھی اس سے متاثر ہوا ہے۔

اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ ایک متکلم اس پوزیشن میں ہرگز نہیں ہے کہ وہ خالص حق وصداقت کا ماننے والا ہے بلکہ وہ جس طریق سے، جن راہوں سے یا جن مقدمات کو ترتیب دے کر حق وصداقت تک رسائی حاصل کرتا ہے، اس میں اصطلاحات کے ابہام کی وجہ سے قبول باطل کے کئی خطرے بھی پنہاں ہیں۔ اس سے بھی واضح تر لفظوں میں یوں سمجھئے کہ جب وہ توحید کا اثباتِ کرتا ہے تو وہ موحد نہیں ہوتا اور جب نبوت ومعاد کو مانتا ہے تو وہ نبوت ومعاد کا حقیقی معنوں میں مقر نہیں ہوتا۔

علم الکلام کے اس اجمال، ابہام اور الجھاؤ کی طرف علامہ نے اپنی کتابوں میں بار بار اشارے کیے ہیں اور اس میں فکر واستدلال کی جو خطرناکیاں مخفی ہیں، ان کو اچھی طرح واضح کیا ہے۔ سلف نے جو التباس واشتباہ کی بناء پر ان عقلی پیمانوں کو اختیار کرنے سے گریز کیا، یہ فکر واستدلال کا حقیقی خطرہ ہے اور اس کی اہمیتوں کو اس وقت تک سمجھنا ناممکن ہے جب تک اس کو چند مثالوں سے واضح نہ کیا جائے۔ چنانچہ تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم موضوع سے ہٹ کر چند مثالیں پیش کریں تو ہمیں معذور سمجھا جائے۔ مثالیں یہ ہیں:

”احد“ و ”واحد“ کے لفظ سے متکلمین وفلاسفہ یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ ایسی ذات سے تعبیر ہے جس میں کسی طرح کا تعدّد نہ پایا جائے، حتیٰ کہ اس کا صفات کے ساتھ متصف ہونا بھی شانِ احدیت کے منافی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ ''کہ احد'' و'' واحد'' کے اس اصطلاحی استعمال کی تائید کلامِ عرب سے نہیں ہو پاتی بلکہ کسی بھی زبان میں'' احد'' کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ایسی شے سے تعبیر ہے جو اپنی ان صفات سے بھی تہی ہے کہ جن سے اس کی ذات یا تشخص کی تعیین ہوتی ہے۔

قرآن نے متعدد جگہ یہ لفظ استعمال کیا ہے مگر کہیں بھی اس سے مراد ایسی واحد و بسیط شے نہیں ہے کہ جس میں صفات نہ ہوں، یا ترکیب و تالیف نہ ہو۔ ولید بن المغیرہ کے بارے میں ہے:

ذرنی و من خلقت وحیداً۔ (المدثر:۱۱)

ترجمہ: ہمیں اس شخص سے سمجھ لینے دو جس کو ہم نے اکیلا پیدا کیا۔

ایک ایسی عورت پر بھی واحد کا اطلاق ہوا ہے جو صفات سے متصف ہے بلکہ جسم و اعراض سے بہرہ ور ہے:

و ان کانت واحدۃ فلھا النصف۔ (النساء:۱۱)

ترجمہ: اور اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف (ہے)

اسی طرح مشرک سے متعلق ارشاد باری ہے:

وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ۔ (توبہ:٦)

ترجمہ: اور اگر کوئی مشرک تم سے پناہ کا خواستگار ہو تو اس کو پناہ دو یہاں تک کہ اللہ کا کلام سننے لگے۔

کلام عرب میں بھی ''احد'' کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ ایسے بسیط و مجرد جوہر کو کہتے ہیں جو صفات سے بے نیاز ہو۔ چنانچہ عام طور پر کہا جاتا ہے۔ رجل واحد ووحیدا ھو احد الرجلین۔ یعنی وہ ایک آدمی، یا دو میں کا ایک ہے۔[۱]

اب اگر فلاسفہ و متکلمین کی اصطلاح میں گفتگو کی جائے اور ان معنوں میں خدا کو واحد،

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۲۰۴

و، احد قرار دیا جائے کہ وہ جملہ صفات حسن و جمال سے عاری و تہی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے ایک غلط بات مان لی۔ خدا یقیناً ''احد'' ہے مگر باصطلاحِ قرآن یعنی جس کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں۔ نہ یہ کہ اس کی ذات موصوف بہ صفات نہیں ہے۔

اس انداز سے ان کی جملہ اصطلاحیں غیر واضح، غیر متعین اور مجمل ہیں۔ مثلاً جسم، ممکن، جوہر، عرض، جہت، تحیز، عرض یہ سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی میں ایسا ابہام ہے جو بیک وقت حق و باطل کے دونوں خانوں کو اپنی لپیٹ میں لیے ہوئے ہے۔

قرآن نے ''جسم'' کو جن معنوں میں استعمال کیا ہے وہ جسد اور تن و توش کے مترادف ہے۔

و زادہ فی العلم و الجسم۔ (البقرۃ ۲۴۷:)

ترجمہ: اس نے اسے علم بھی بہت سا بخشا ہے اور تن و توش بھی۔

واذا رایتھم تعجبک اجسامھم۔ (المنافقون: ۴)

ترجمہ: اور جب تم ان کو دیکھتے ہو تو ان کے اجسام تمہیں بھلے معلوم ہوتے ہیں۔

اہلِ اصطلاح نے ''جسم'' کے معنی میں قدرے وسعت پیدا کی ہے اور ہوا اور آگ کے شعلوں پر بھی اس کا اطلاق کیا ہے مگر لسانِ عرب سے اس کی تائید نہیں ہو پاتی۔[۱] اس کے بعد ''جسم'' کا اطلاق کسی شئ کی غلظت و ضخامت پر بھی ہونے لگا اور جسم تعلیمی اور جسمِ طبعی پر بھی۔ سوال یہ ہے کہ جب معنی کے عدم تعین کا یہ حال ہے تو جب تک کتاب و سنت سے ایک معنی کی تعیین نہ ہو جائے، اس لفظ کو صفات کے سلسلے میں نفیاً یا اثباتاً کیونکر استعمال کیا جا سکتا ہے۔

بعینہ یہی حال دوسری اصطلاحات کا ہے۔ سلف ''ممکن'' کو مقدور کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں، حادث کے معنوں میں نہیں۔ جوہر کا اطلاق قائم بالذات کے معنی پر بھی ہوتا ہے اور منزہ عن الصفات کے فلسفیانہ معنوں میں بھی۔ عرض سے مقصود ایسی صفت بھی ہو

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۶۷

سکتی ہے جو دائمی و ابدی ہو اور ایسا وصف عارض و حادث جو زوال پذیر ہونے والا ہے۔
جہت و تحیز کے بھی دو معنی ہیں۔ اگر ان سے مراد یہ ہے کہ ایک حقیقت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اور آنکھ اس کو دیکھ سکتی اور اس کے شرفِ دیدار سے مشرف ہو سکتی ہے تو ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کے لیے بلاشبہ جہت و تحیز کے ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر اس سے مقصود کسی شے کو گھیر لینے اور احاطہ کر لینے کے ہیں تو ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کو ہرگز جہت و تحیز سے متصف نہیں گردانا جا سکتا۔

غرض یہ ہے کہ سلف نہ تو دین کے معاملے میں غور و فکر کے مخالف ہیں اور نہ اس بات کے حامی کہ متکلمین اور اہلِ بدعت سے ان کی زبان یا اصطلاحوں میں گفتگو نہ کی جائے۔ اس کے برعکس ان کا مؤقف یہ ہے کہ جب تک مصطلحات کی تعیین نہ ہو جائے اور ان کو اجمال و غموض کی تاریکیوں سے نکال کر روشنی اور ضیاء کی متعین فضاء میں داخل نہ کر لیا جائے، اس وقت تک بحث و مناظرہ کی بساط نہ بچھائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں ان کا مؤقف حکیم یونان سقراط کے اس مؤقف سے ملتا جلتا ہے کہ کسی موضوع پر بات چیت سے پہلے فہم و ادراک کے پیمانوں کی وضاحت ہونا چاہیے تاکہ دو گفتگو کرنے والوں میں موضوع اور دلائل کے بارے میں کوئی غلط فہمی نہ پیدا ہو۔

معانی کی تعیین کیونکر ہو؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ لیکن اس کے بارے میں بھی ان کا ذہن بالکل صاف ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ صفات کے بارے میں مفاہیم اور معانی کو ہم کتاب اللہ اور سنتِ رسول سے اخذ کریں گے، اور پھر دیکھیں گے کہ آیا متکلمین اور حکماء کی تجویز کردہ اصطلاحیں ان معانی سے ہم آہنگ ہیں یا نہیں۔ اگر ہم آہنگ ہوں گی تو ہم بغیر کسی تردد اور ہچکچاہٹ کے تائید کریں گے ورنہ یہ کہہ کر ٹھکرا دیں گے کہ یہ اصطلاحیں اور یہ پیمانے ہمارے لیے قابل قبول نہیں![۱]

اس وضاحت سے اس شبہے کا قطعی ازالہ ہو جاتا ہے کہ سلف نے "علم الکلام" کی

۱۔ ایضاً ص ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۸۱ تا ۱۸۳

مذمت کی ہے۔ یہی نہیں اس سے یہ حقیقت بھی نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ سلف دینیات کے معاملے میں کس درجہ محتاط اور متوازن تھے۔ علم الکلام سے متعلق ان کی عبارات کا مطلب صرف یہ ہے کہ غیر مشروط طور پر اور بغیر معنی و مفہوم کو متعین و واضح کیے ہمیں ان فلسفیانہ و متکلمانہ مصطلحات سے عقائد کو مستنبط نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ان کا اصل مصدر و ماخذ عقلیات نہیں کتاب و سنت ہے۔ یہ مؤقف ایسا صحیح اور توازن و اعتدال لیے ہوئے ہے کہ کوئی شخص بھی اس کی معقولیت سے انکار نہیں کر سکتا۔

تعارض ادلہ کی صورت میں سمعیات و عقلیات میں سے تقدم کسے حاصل ہے

یہ بڑے معرکے کا سوال ہے اور اس کے جواب سے عہدہ برا ہونے سے پہلے اس کے پس منظر پر غور کر لینا چاہیے۔ ہم معتزلہ کے ضمن میں بتا آئے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور ہی میں نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے اور فقہی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ عقیدہ و ایمان کی سادگی بھی تعبیر و ترجمانی کے تکلفات سے آشنا ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ چنانچہ لوگ جبر و قدر پر عقلی پیمانوں کی روشنی میں غور کرنے لگے تھے۔ ایمان کے کیا حدود ہیں؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں۔ اس بحث نے تو اچھا خاصا اختلاف رائے پیدا کر رکھا تھا۔ صفات کی عمیق اور نازک بحثیں بھی اہل علم کے حلقوں میں پورے زور و شور سے جاری تھیں اور خلقِ قرآن کے فتنہ نے تو امت کو دو مستقل فرقوں میں بانٹ کر رکھ دیا تھا۔ ان مسائل کی چھان بین، تحقیق و تفحص اور بحث و نظر نے ایک نئے ذہن کی تخلیق میں مدد دی جو صفات کی حد تک صرف نصوص پر قانع نہیں رہنا چاہتا تھا بلکہ سند کے پہلو بہ پہلو یہ بھی دیکھنا چاہتا تھا کہ اس میں منطقی استواری کی مقدار کس درجہ ہے اور اس سے ذوق و خرد کے تقاضوں کی تکمیل کس حد تک ممکن ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب یونانی علوم و تصورات، خیالات و افکار پر گہرا اثر ڈال رہے تھے اور جب عجم کا شکست خوردہ مگر بدرجہ غایت ہوشیار گروہ اسلام سے اس کی فتوحات کا انتقام لینا چاہتا تھا اور عقل و فلسفہ کے بھیس میں فکر و نظر کے ایسے ایسے مزخرفات کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف تھا کہ جن سے اسلامی صفوں میں اختلال پیدا ہوا، وحدت فکر

پارہ پارہ ہوئی اور اس قوت وحرکت کو نقصان وگزند پہنچا کہ جس نے مسلمانوں میں تسخیر عالم کے پُرزور جذبے کو اُبھار رکھا تھا۔

ان حالات میں یہ قدرتی امر تھا کہ مسلمانوں میں عقائد وصفات کے بارے میں اختلاف رائے پیدا ہوتا اور تعبیر وتاویل کے متعدد مدارس قائم ہوتے۔ ان سب کو ہم ذیل کے تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ ائمہ سلف کا موقف جنھوں نے استدلال واستنباط کے سلسلے میں صرف کتاب و سنت کی ٹھیٹھ اور واضح تصریحات ہی کو کافی وتسلی بخش سمجھا اور کلام وفلسفہ کی پر پیچ اور غیر واضح راہوں پر چلنے سے گریز اختیار کیا۔

۲۔ متکلمین وحکمائے اسلام کا وہ گروہ جس نے دیانتداری سے اسلام کا دفاع کیا جس نے نہ صرف یونانی علوم وفنون کا گہرا مطالعہ کیا اور اس کو ذہن وفکر کا جز بنایا بلکہ جنھوں نے ان تصورات کو اسلامی رنگ دیا، ان میں اسلامی روح پھونکی اور ان کے مزاج عقلی کے لیے نیا دینی سانچہ مہیا کیا۔ ان کی علمی خدمات کا دائرہ بہت وسیع اور گوناگوں ہے۔ مختصراً یوں سمجھئے کہ انہوں نے ایک طرف علومِ عقلی کو آب وتاب بخشی اور دوسری طرف تاویل وتعبیر کے چہرۂ زیبا کو عقلیات کے رنگ وروغن سے سنوارا اور نکھارا۔

۳۔ ملاحدہ اور زنادقہ کا وہ طائفہ جس کے قومی پندار وزعم پر اسلام نے سخت ضرب لگائی تھی، جو قلب وذہن کے اعتبار سے ہرگز مسلمان نہیں تھا اور جس نے فلسفہ وکلام کا روپ محض اس بنا پر دھار رکھا تھا کہ اس طرح وہ کامیابی کے ساتھ اپنے ملحدانہ خیالات کو مسلمانوں میں پھیلا سکتا تھا۔

متکلمین اور حکمائے اسلام کی تبلیغی ودفاعی خدمات کے اعتراف کے باوجود اور اس اقرار کے باوصف کہ ان کی علمی وفکری کاوشوں سے فلسفہ وکلام کی جدت طرازیوں میں اچھا خاصا اضافہ ہوا ہے اور علوم وفنون کے قافلے بڑی حد تک آگے بڑھے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ بالواسطہ یا بلاواسطہ ان کی مساعی سے ایسی عقلیت ضرور پیدا ہوئی ہے جس نے حجیت واستناد

کے مسلمہ اصولوں سے انحراف کیا ہے جس سے عقیدہ و عمل کا محور بدلا ہے اور سمعیات کے جائز اور ضروری وقار کو صدمہ پہنچا ہے۔

یعنی ان عقلیت زدہ حضرات نے ایک طرف تو عقل و سمعیات کے مابین مزعومہ خلیج کو وسعت دی اور تناقضات کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا تا کہ ان کو عقل و خرد کے تقاضوں سے متصادم قرار دیا جا سکے اور دوسری طرف اس نقطۂ نظر کی اشاعت کی کہ شریعت و عقل میں تناقض کی صورت میں ترجیح بہر حال عقل ہی کو ہونا چاہیے، سمعیات کو نہیں۔ ان کے اس مؤقف کو علامہ نے ذیل کے نپے تلے الفاظ میں پیش کیا ہے:

اذا تعارضت الادلة السمعية و العقلية او السمع و العقل او النقل و العقل او الظواهر النقليته و القواطع العقلية او نحو ذالک من العبارات فاما ان يجمع بينهما وهو محال۔ لانه جمع بين النقيضين و اما ان يراد جميعًا و اما ان يقدم السمع و هو محال لان العقل اصل النقل فلمّاقدمناه عليه كان ذلک قدحاً فى العقل الذى هو اصل النقل و القدح فى اصل الشئ قدح فيه فكان تقديم النقل قدحاًفى النقل و العقل جمعاً فوجب تقديم العقل ثم النقل اما ان يتاول و اما ان يفوض۔[۱]

ترجمہ: جب اولہ سمعیہ و عقلیہ میں تعارض رونما ہو، یا سمع و عقل یا نقل و عقل باہم ٹکرا جائیں، یا ظواہر نقل اور قطعیات عقلی میں تصادم دکھائی دے، تو اس صورت میں یا تو ان دونوں کو بیک وقت مانا جائے گا، لیکن یہ محال ہے کیونکہ اس سے جمع بین النقیضین لازم آئے گا یا سمع کو عقل پر ترجیح دی جائے گی، اس میں استحالہ ہے اور وہ یہ ہے کہ نقل کی بنیاد بھی عقل ہی پر تو ہے، اس لیے اگر نقل کو ترجیح دی گئی تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ یہ اس عقل کے حق میں بھی قدح کے مترادف ہے جس پر کہ خود نقل کا کارخانہ قائم ہے اور اس لحاظ سے نقل کو مقدم ٹھہرانے سے گویا نقل و عقل دونوں پر ہم نے اعتراض کیا، لہٰذا انسب یہی ٹھہرا کہ عقل کو ترجیح دی جائے اور نقل کی یا تو تاویل کی جائے اور یا پھر اس کے معاملہ پر تفویض

۱۔ ایضاً، ص ۱۱

اور خاموشی اختیار کی جائے۔

شریعت کا مرکزِ ثقل سمعیات ہیں اور علامہ کی رائے میں متکلمین نے عقیدہ و التفات کو اسی مرکز سے دور ہٹانے کی شعوری یا لاشعوری کوشش کی ہے۔ علامہ کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ مسلمانوں کو اس مرکز سے ہٹانے کی ذمہ داری تنہا فلسفہ و حکمت کے سر نہیں ڈالی جاسکتی، اس میں تصوّف کے انتہا پسندانہ افکار کو بھی دخل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ فلسفہ نے اگر نصوص و روایات کو شک کی نظر سے دیکھا اور حکمت و خرد کی فسوں سازیوں پر ضرورت سے زیادہ زور دیا تو تصوّف کی شعبدہ طرازیوں نے ذوق و وجدان کے انکشافات کو علم و عرفان کی آخری سرحد قرار دیا۔ فارابی اور ابن مبشر بن فاتک اور اس کے اتباع نے اگر فلسفی کے مقام کو انبیاء کے مرتبۂ عقلی سے بھی آگے تک اچھال دینے کی کوشش کی تو ابن العربی، الطائی وغیرہ ان سے پیچھے نہیں رہے، انہوں نے بھی "خاتم الاولیاء" کے مقام کو انبیاء کے مقام فضیلت سے کہیں اونچا قرار دیا۔[۱]

کیا حکماء و متکلمین خلافِ اسلام محاذ میں شریک تھے؟ ایک غلط فہمی کا ازالہ

تعارض ادلّہ کے سفسطہ کو جن لوگوں نے پیش کیا اور سمعیات کے مقابلے میں عقل و خرد کے نتائج کو راجح ٹھہرایا، ان میں قرامطہ اور اخوان الصفاء کے مرتبین کے علاوہ فارابی، ابن سینا، سہروردی، ابن رشد اور غزالی کا نام سرفہرست ہے۔

علامہ نے اس نزاع کے جواب کا کیا حکیمانہ مؤقف اختیار کیا؟ اور کس طرح عقل و دین کے درمیان تعارض و تضاد کی جو خلیج حائل ہوگئی تھی اس کو پاٹنے کی مقدور بھر کوشش کی۔ اس کی تفصیلات تو آگے آئیں گی، یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ نہایت ضروری ہے، ہم مانتے ہیں کہ اسلام کی شوکتِ تسخیر نے نہ صرف عجم کے پندار و تعصب کو بری طرح مجروح ہی کیا تھا بلکہ ان میں منتقمانہ جذبات کو بھی بری طرح ابھار دیا تھا۔ ہم اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام کی تاریخ، حدیث، فقہ اور دینیات کے صاف ستھرے تصور کو بگاڑنے میں بڑی

۱۔ ایضاً ص ۳

حد تک ان عناصر کی ریشہ دوانیوں کا دخل ہے اور ان کی ان مخالفانہ کوششوں سے اسلام کو سخت نقصان پہنچا ہے۔ نیز اس بات کے مان لینے میں بھی قطعی تامل نہیں ہے کہ ایک گروہ نے بھرپور کوشش کی ہے کہ مذہب و دانش میں خصوصیت سے تنافر و اختلاف کے پہلوؤں کو نمایاں کیا جائے اور امتِ مسلمہ کے رخ کو حجیت و استناد کے جانے بوجھے پیمانوں کی طرف سے ہٹا کر عقل و خرد کے خود تراشیدہ اقسام کی طرف موڑ دیا جائے۔ یہ ساری باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ غزالی، رازی، سہروردی اور ابن رشد ایسے حضرات اس مخالفِ اسلام محاذ میں شریک تھے جیسا کہ علامہ کی تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے۔ یا یہ کہ ظواہر کی تاویل و تعبیر کا مسئلہ حقیقی یا ضروری نہیں تھا بلکہ محض ملاحدہ اور زنادقہ کا پیدا کردہ تھا۔

فلسفۂ دین کا ایک ادنیٰ طالب علم بھی اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ فکری ارتقاء کے سلسلے میں تعبیر و تاویل کے کچھ مرحلے قطعی ایسے آتے ہیں جہاں ظواہر الفاظ سے کام نہیں چلتا۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ دین کے کچھ اونچے حقائق ایسے بھی ہیں کہ جن کی قامتِ زیبا پر الفاظ و حروف کا جامہ راس نہیں آتا۔ اسی حقیقت کو آپ اس طرح بھی ادا کر سکتے ہیں کہ انسانوں میں فہم و ادراک کی سطحیں ایک جیسی نہیں ہوتیں اور علوم عقلیہ کے فروغ سے ان میں اچھا خاصا تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔ کچھ لوگوں کی فکری تسکین کا سامان اگر تشبیہات و تمثیلات کے دلچسپ انداز سے مہیا ہوتا ہے تو کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی ذہنی لطافتیں تشبیہ و تمثیل سے اطمینان حاصل نہیں کر پاتیں۔ یہ حقائق کو تجرید و تنزیہہ کی علمی شکل میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

اگر ہمارا یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک حکیمانہ کتاب میں انسانی سطح کے اس قدرتی اختلاف کی رعایت قطعی ملحوظ رہنا چاہیے۔ اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ عقل و دانش کی ضیاء افروزیوں سے تاویل و تعبیر کے سلسلے میں ایسے موڑ آنے چاہئیں کہ جہاں ظواہر الفاظ سے ہٹ کر معنی و مفہوم کو مجاز و استعارہ کے آئینے میں دیکھا جا سکے اور وقت کے تیز رو دھاروں کا ساتھ دیا جا سکے۔

مزید برآں مذاہب عالم کے تحقیقی مطالعے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب بھی کسی قوم نے صرف الفاظ وحروف کی اہمیتوں پر زور دیا اور متن والفاظ کی گہرائیوں میں اُترنے کی کوشش نہیں کی یا فقہ وکلام کے پیچیدہ حقائق اور لطائفِ دین کی تشریح کے سلسلے میں تعبیر وتاویل کی وسعتوں کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا ہے کہ تو اس کا بیشتر نتیجہ یہ نکلا ہے فکر واجتہاد کی تخلیقی قوتیں عقیم ہوگئی ہیں، ذہن کی تازہ کاریاں ختم ہوگئی ہیں اور متحرک وحیات آفرین دین بے جان اور ٹھس ہوکر رہ گیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے تعارضِ ادلّہ کے سلسلے میں جو عبارت نقل کی ہے وہ قریب وہی ہے جس کو رازی نے اساس التقدیس میں بیان کیا ہے۔[1] اس سے ذرا آگے محکمات ومتشابہات کی بحث ہے جس میں رازی نے بہ تصریح بتایا ہے کہ عقائد وصفات کی بحثوں میں محکمات کو بنیاد قرار دینا چاہیے اور متشابہات کی تاویل کرنا چاہیے۔ اس فصل میں ایک لطیف بحث اس امر سے متعلق بھی ہے کہ محکمات ومتشابہات کی تعیین کن اصولوں کے تحت کی جائے، جبکہ اشاعرہ اور معتزلہ دونوں ہی اپنی مقصد برآری کے لیے آیات پیش کرتے اور ان کی روشنی میں اپنے دعویٰ کو آگے بڑھاتے ہیں۔

ہم پوری ذمہ داری سے کہتے ہیں کہ رازی کی اس بحث سے جو تاثر پیدا ہوتا ہے وہ مخالفانہ ہرگز نہیں ہے، نہ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ شریعت کے مقابلے میں عقل ودانش کی اہمیتوں کو کچھ زیادہ اہمیت دی جائے۔ ان کی غرض وغایت صرف یہ ہے کہ صفات کے معاملے میں کچھ مشکلات پیش آتی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ ذہن کہیں کہیں کھلا ہوا تعارض محسوس کرتا ہے یعنی کہیں کہیں تشبہ وتجسیم کے لوازم یا متضمنات اس درجہ واضح ہوتے ہیں کہ ان کو بعینہٖ تسلیم کرلینا کم ازکم کسی حکیمانہ دماغ کے لیے آسان نہیں ہوتا۔

اس صورت میں تاویل ناگزیر ہوجاتی ہے اور عقل ودانش کی رہنمائی میں ایسے قدم اٹھانا ہی پڑتے ہیں، جن سے یہ تعارض نہ صرف رفع ہوجائے بلکہ دل تسکین وطمانیت کی

۱۔ اساس التقدیس، مطبوعہ مصر مطبع کردستان العلمیہ ۱۳۲۸ھ ص ۲۱۰

خنکی محسوس کرنے لگے۔

ابن رشد کی فصل المقال کے صفحات ہمارے سامنے ہیں، ان میں بھی "حدود تاویل" پر ایک نفیس بحث ثبت ہے۔ ان کا ذہنی وفکری اشکال بھی بعینہ وہ ہے جو رازی کا ہے۔ تاویل وتعبیر کے بارے میں ان کے اس نکتے کا تو جواب نہیں دیا جا سکتا کہ جب ایک فقیہ بعض ادلّہ کی محکمی واستواری کے پیش نظر الفاظ کی تاویل کا مجاز ہے اور اسے بالا تفاق یہ حق دیا جاتا ہے کہ کسی لفظ کی حقیقی دلالت سے قطع نظر کر کے مجازی معنی پر اکتفا کرے کیونکہ دلیل کا اقتضا یہی ہے، بعینہ یہی حق الٰہیات میں ایک حکیم کو کیوں حاصل نہیں!

غزالی کا مسلک بھی ڈھکا چھپا نہیں۔ ان کے دل ودماغ میں اسلامی عقائد کا جو رچاؤ ہے، وہ ان کی تمام تصنیفات سے عیاں ہے۔ احیـــــاء میں کئی مقامات پر انہوں نے مجاز وحقیقت کی نازک بحثوں کو چھیڑا ہے اور تاویل وتعبیر کو توازن واعتدال کے ایسے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے، جن سے نہ تو کتاب وسنت کی تصریحات کو کسی درجے میں بھی کوئی نقصان پہنچے اور نہ عقل وخرد کے تقاضے ہی مجروح ہونے پائیں اور یہی توازن فکر تو ہے کہ جس کی وجہ سے یہ عالم اسلامی میں غیر معمولی طور پر مقبول ہوئے۔ ان کے بارے میں قاضی ابوبکر بن العربی کی یہ تنقید بالکل صحیح ہے۔

دخل فی بطون الفلاسفة ثم اراد ان یخرج منهم فما قدروا [۱]

ترجمہ: وہ فلاسفہ کے حلقوں میں داخل تو ہوئے مگر سعی وارادہ کے باوجود اس سے کبھی باہر نہ ہو سکے۔

لیکن صرف ان معنوں میں کہ شریعت وتصوف سے انتہائی وابستگی کے باوجود بھی فلسفہ ودانش کے صحت مند اثرات اور لطائف سے ان کا قلب وذہن کبھی محرومی نہ اختیار کر سکا۔

قرامطہ اور اخوان الصفاء کے مرتبین کے بارے میں علامہ نے جس سوءِ ظن کا اظہار

۱۔ موافقه صحیح المنقول، ص ۲

کیا ہے وہ البتہ صحیح ہے۔ چنانچہ اخوان الصفاء کے اوراق میں تعلیمیہ کے مخصوص انداز دعوت کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس میں پہلے تو انھوں نے علوم وفنون کی ایک جنت تعمیر کی ہے اور فلسفیانہ خیالات و افکار کا ایک پرشکوہ محل بنایا ہے جس میں طبیعیات، مابعد الطبیعیات، منطق اور نفسیات کے مختلف دبستان نظر وبصر اور توجہ والتفات کے گوشوں کو بے اختیار اپنی طرف کھینچتے ہیں اور پھر ایک قاری جب اس جنتِ فکری کی سیر سے فارغ ہو لیتا ہے اور ان کے علم و ہنر اور ذوق وسلیقہ کے کرشموں سے، ان کے علم وفضل کا اچھی طرح اندازہ لگالیتا ہے تو کیا دیکھتا ہے کہ آگے عقائد وافکار اور تصوراتِ دینی کی ایک نئی بستی بسائی گئی ہے، جس میں ارسطو کی تجرید بھی ہے، مجوسیت کا تہذیبی ورثہ بھی ہے، ہندو تصوف کی جھلکیاں بھی ہیں اور بابل ونینوی کے پرانے توہمات کی طرفہ طرازیاں بھی۔ لطف یہ ہے کہ ان تمام بوقلمونیوں کو اس حسنِ ترتیب سے پیش کیا گیا ہے کہ کہیں بھی خیالات وافکار کی اجنبیت وبے گانگی کا احساس نہیں ہو پاتا۔ اس پوری کتاب میں مرتبین نے کوشش کی ہے کہ اسلام کے نام پر ایک مخصوص اور متوازی نظامِ فکر پیش کیا جائے، جس میں الفاظ، اصطلاحات اور عنوان کی حد تک تو اسلام کو استعمال کیا جائے مگر اس کی روح، اساس اور اس پر مبنی فکر وعمل بالکل جداگانہ نوعیت کا ہو۔ ہم ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی اس رائے سے بالکل متفق ہیں کہ یہ دراصل ایک سیاسی گروہ تھا جس کو سطوت واقتدار کی طلب وہوس نے اندھا کر رکھا تھا جو عباسیوں سے خوش تھا اور نہ فاطمیین کے طرز حکومت سے ہی مطمئن تھا۔ یہ گروہ چاہتا تھا کہ ان دونوں کا تختہ الٹ کر ایک نئے نظام حکمرانی کی طرح ڈالی جائے۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے انقلاب کے لیے ایک نئے انداز فکر اور ایک نئے فلسفۂ حیات کی ضرورت تھی۔ اس لیے یہ لوگ مجبور ہوئے کہ تمام مسلمانوں سے ہٹ کر ایک نئے طرز فکر کو ایجاد کریں۔ اخوان الصفاء ان کی اسی جدت طرازی کی آئینہ دار ہے۔[1]

فارابی اور ابن سینا ٹھیٹھ فلسفی ہیں اور ارسطو کے نظریات کے ایسے مخلص اور پرُ جوش

۱۔ مقدمہ اخوان الصفاء مطبوعہ مطبعۃ العربیہ مصر ۱۹۲۸ء از ڈاکٹر طٰہٰ حسین، ص ۷

ترجمان ہیں کہ اگر ارسطو زندہ ہوتا تو ان کی ذہانت اور علمی کاوشوں کی دل کھول کر داد دیتا۔ ان کے بارے میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے یونانی فکر کو جس شیفتگی، جس عشق اور مرعوبیت کے تحت پیش کیا ہے، اس کا منطقی تقاضا یہی تھا کہ اسلامی عقائد و تصورات کے ساتھ ان کی عقیدت و وابستگی کا رشتہ نسبتاً کمزور نظر آئے۔ چنانچہ عملاً یہی ہوا بھی ہے۔ یہ مسلمان ضرور ہیں مگر ان کے قلب و ذہن پر ارسطو بُری طرح سوار ہے۔

اعترافِ حقیقت، ادلہ میں باہم تعارض نہیں۔

علامہ کے اٹھارہ دلائل کی تفصیل!

ہمارے اس دفاع کے باوجود اسلامی تاریخ میں ایسے ذہن کی بہرحال نشاندہی ہوتی ہے جس نے سمعیات کے مقابلے میں عقل و خرد کے تقاضوں کو مقدم ٹھہرایا اور ان میں تناقض و اختلاف کے پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہمیں اس حقیقت کے مان لینے میں بھی کوئی ذہنی دشواری محسوس نہیں ہوتی کہ علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کے ارتقاء و فروغ سے جبکہ اس کے ساتھ ساتھ صحیح دینی تربیت کا فقدان شامل ہو، غیر شعوری طور پر ذہن اس طرح کے بن جاتے ہیں اور تاویل کا ایسا انداز قائم ہو جاتا ہے کہ حقائقِ دینی اور حقائقِ عقلی میں توازن و اعتدال قائم نہیں رہ پاتا۔ علامہ کی تمام تر گفتگو کا محل دراصل یہی عدم توازن ہے۔ اور عقل و دین میں کسے تقدم حاصل ہے؟ یہ سوال دراصل اسی عدم توازن کا کرشمہ ہے۔

نقل و سمع کے اس تقابل میں سفسطہ کی کونسی نوعیت پنہاں ہے؟ اس سلسلے میں علامہ نے جو اٹھارہ وجوہ بیان کی ہیں اور اس انداز، گہرائی اور دقتِ نظر سے اس مسئلے کا جائزہ لیا ہے کہ جس سے مسئلۂ صفات کے قریب قریب تمام اہم پہلو بحث و نظر کی زد میں آ گئے ہیں۔ ان میں تفسیر، لغت، فقہ، کلام اور فلسفہ کے وہ شاہکار اور جواہر پارے جلوہ فگن ہیں جو بحیثیت مجموعی کسی مصنف کی کتاب میں پائے نہیں جاتے۔

ان سے علامہ کی انفرادیت، جامعیت اور علوم و معارفِ اسلامی کے بارے میں

وسعتِ نظر کا خاص اندازہ ہوتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ تکرار واعادہ کو حذف کر کے کم از کم اس مواد کو صفحاتِ قرطاس پر ضرور بکھیریں جس کا تعلق دینیات کے مقابلے میں عقل وخرد کے مؤقف سے ہے۔

اس مرحلے پر ہم تفصیلی تنقید سے عمداً دامن کشاں رہیں گے اور اختصار کے ساتھ صرف علامہ ہی کے افکار کو ملخصاً پیش کرنے پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ علامہ کا کہنا ہے کہ جو لوگ تعارض ادلّہ کے نظریہ کو اچھالتے ہیں اور پھر تاویل و تعبیر کی اہمیتوں پر زور دیتے ہیں ان میں پہلا نقص تو یہ ہے کہ یہ خود آپس میں متفق نہیں۔

ان میں کچھ لوگ تو ایسے برخود غلط ہیں جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام نے اللہ، آخرت، جنت و دوزخ اور ملائکہ سے متعلق ایسے امور و کیفیات کو بیان کیا جو حقیقت الامر کے مطابق نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ اللہ ایک ''عظیم جسم'' سے تعبیر ہے۔ اخروی زندگی میں اجسام وابدان کا بعینہ اعادہ کیا جائے گا یا یہ کہ جنت کے لذائذ اور جہنم کی ایذا کوشیاں جسمانی و مادی نوعیتوں کی حامل ہوں گی۔ حالانکہ یہ سب تصریحات تاویل طلب ہیں۔ مگر انبیاء نے یہ خلافِ واقعہ چیزیں اس مصلحت کے تحت بیان کی ہیں کہ اس کے بغیر عوام کے ذہنوں میں ان حقائق کا اتار دینا ناممکن تھا۔ ابنِ سینا نے رسالہ اضحویہ میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ اس گروہ کو اہل الوہم والتخیل کے نام سے موسوم کرنا چاہیے۔[۱] ان میں پھر دو گروہ ہیں۔ ایک وہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ انبیاء حقیقت نفس الامری کو جانتے بوجھتے تو ہیں مگر عوام کی ذہنی سطح کے پیش نظر بیان نہیں کرتے۔ دوسرا گروہ اس سے آگے بڑھ کر یہ بڑ ہانکتا ہے کہ خود انبیاء کا علم بھی انہی ظواہر تک محدود ہے اور علم وادراک کا یہ شرف صرف حکماء اور فلاسفہ کو حاصل ہے۔ وہ صرف ظواہر پر قناعت نہیں کرتے بلکہ ان کے پیچھے معنی و حقیقت کی جو جلوہ طرازیاں ہیں ان سے بھی بہرہ مند ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔[۲]

دوسرا گروہ جس کو بجا طور پر اہل التحریف والتاویل کے لقب سے ملقب کرنا چاہیے،

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۳

۲۔ یہی ماخذ اور یہی صفحہ

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ انبیاء نے سرے سے ایسے ظواہر کی تلقین ہی نہیں کی کہ جس سے ''جسمانیت'' پر استدلال کیا جاسکے۔ یہ ایسی تمام تصریحات کی تاویل کرتے ہیں کہ جن سے صفات کا اثبات ہوتا ہے یا جن سے معانی، کسی قدر جسم کے سانچے میں ڈھلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ تاویل کے سلسلے میں یہ عجیب وغریب مجازات واستعارات کی آڑ لیتے ہیں۔ یہ مؤقف بعینہ وہی ہے جس کو معتزلہ، کلابیہ، سالمیہ، کرامیہ اور حضراتِ تشیع نے اختیار کیا ہے۔[۱]

۲۔ اسی سیاق میں علامہ نے اس تفسیری لطیفہ کی نشاندہی کی ہے کہ لفظ ''تاویل'' سے کیا مراد ہے۔ فلسفہ زدہ حضرات اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ تاویل سے مقصود یہ ہے کہ دلالتِ الفاظ کے اصلی رخ کو ظاہر سے پھیر کر خود ساختہ معانی کی طرف موڑا جائے، چاہے متکلم کا وہ منشاء ہو، چاہے نہ ہو۔

علامہ کی رائے میں یہ اندازِ استدلال تحقیقی نہیں بلکہ ''دفعِ معارض'' کے قبیل سے ہے۔ تاویل کا قرآنی مفہوم یہ ہے کہ کلام کی صحیح تفسیر بیان کی جائے اور یہ معلوم کرنے کی سعی کی جائے کہ متکلم کا کیا منشاء ہے۔ چنانچہ یہ جو قرآن حکیم میں آیا ہے:

وما یعلم تاویله الا الله۔ (آل عمران)

ترجمہ: اور اس کی ''تاویل'' کو بجز اللہ کے کوئی نہیں جانتا۔

تو اس سے مراد تعبیر وتفسیر کا وہ انداز نہیں جو مجازات واستعارات کے سہارے آگے بڑھتا ہے، بلکہ اس سے مراد حقیقتِ نفس الامری ہے۔[۲]

تعارضِ ادلہ کی بحث جن سہ گونہ نقاط پر مبنی ہے، وہ خود بحث طلب ہیں

اسی ضمن میں سمعیات وعقلیات کی بحث آگے بڑھاتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ حکماء ومتکلمین نے اپنے استدلال میں جن مقدمات کو ترتیب دیا ہے وہ حسب ذیل تین

۱۔ ایضاً، ص ۴، ۵

۲۔ یہی ماخذ اور یہی صفحہ

نقاط پر مرکوز ہیں۔

۱۔ یہ کہ تعارضِ ادلّہ حقیقی اور ثابت شدہ ہے۔

۲۔ رفعِ تعارض صرف چار ہی صورتوں میں منحصر ہے۔

یا تو ان دونوں میں جمع و توفیق کی کوشش کی جائے۔

یا یہ دونوں بیک وقت مراد و مقصود ہوں اور اگر ان دونوں کا تسلیم کر لینا محال ہو تو پھر دو ہی باتیں ہیں یا ان میں تاویل سے کام لیا جائے اور یا تفویض سے۔

۳۔ عقل بمنزلہ اصل اور اساس کے ہے اور اس میں قدح و اعتراض نفس دین میں قدح و اعتراض کے مترادف ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ یہ چاروں مقدمات محلِ نزاع ہیں اور ان میں ایک بھی ایسا نہیں جو تجزیہ و تحلیل کی جراحتوں کا متحمل ہو سکے۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہاں دو دلیلیں باہم متعارض ہیں، چاہے دونوں سمعیات سے متعلق ہوں یا دونوں عقلیات کے دائرے میں ہوں اور اس سے بھی بحث نہیں کہ ان میں ایک عقلی ہو اور ایک سمعی تو اصل اور فیصلہ کن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ دونوں قطعی ہیں؟ یا دونوں ظنیات کے قبیل سے ہیں یا ان میں ایک قطعی اور ایک ظنی ہے۔

ظاہر ہے اگر دونوں قطعی ہیں تو ان میں بہ اتفاق عقلاء تعارض و تناقض کا سوال ہی نہیں ابھرتا، چاہے دونوں سمعی ہوں، دونوں عقلی ہوں، یا ایک سمعی اور ایک عقلی ہو کیونکہ دلیلِ قطعی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کا مدلول و معنی نہ صرف متحقق و ثابت ہے بلکہ ضروری الثبوت ہے اور اس میں کہیں بھی ابطال و سفسطہ کی دخل اندازیاں پائی نہیں جاتیں۔

تعارضِ ادلّہ کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دونوں دلائل ظنی ہوں اور قطعیت و تحقق سے مرجوح ہوں، اس صورت میں ہم دیکھیں گے کہ دوسرے قرائن و شواہد کی روشنی میں ان میں کون راجح ہے اور کون مرجوح، اور جب کسی دلیل کا راجح ہونا قرائن و شواہد سے پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے گا تو اسے بہر حال مقدم قرار دیا جائے گا۔

ممکن ہے کچھ حضرات اس تجزیے پر یہ اعتراض پیش کریں کہ دلیل سمعی قطعی کیونکر ہو سکتی ہے۔علامہ کا اس پر چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ خود عقل وخرد کا ہر ہر استدلال قطعی کب ہے؟ ہم جب کسی عقلی استدلال کو مانتے ہیں تو اس بنا پر تھوڑا مانتے ہیں کہ اس کا تعلق فکر و اندیشہ کی شعبدہ طرازیوں سے ہے، بلکہ محض اس بنا پر تسلیم کرتے ہیں کہ یہ قطعیت و استواری لیے ہوئے ہے۔اسی طرح سمعیات کا دائرہ وسیع تر ہے اور اس میں صرف انہی چیزوں کو پذیرائی حاصل ہوگی جو قطعیت کے درجے پر فائز ہوں گی، دوسری چیزوں کو نہیں۔ مثلاً عبادات کا وجوب، فواحش وظلم کی حرمت، توحیدِ صانع اور مکافات و معاد کا تصوّر، یہ سب عقائد ایسے ہیں جو سمعی ہونے کے باوجود قطعی ہیں۔

اس تجزیے سے ثابت ہوتا ہے کہ ادلّہ میں قطعیت کی صورت میں تعارض وتناقض کو فرض ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر ''قطعیت'' صرف عقلیات میں محصور نہیں ہے اور اس کا تعلق عقیدہ و دین کی تمام اقدار سے بھی ہے تو ان دونوں میں تخالف و تضاد کا ابھرنا کسی صورت میں جائز ہی نہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو شے ممکن ہے، وہ یہ ہے کہ ان میں قطعیت کے درجات میں تفاوت ہو یا پھر دونوں ظنی ہوں۔ دونوں صورتوں میں فیصلہ آسان ہے۔ ہم اس کو ترجیح دیں گے جسے زیادہ قرائن وشواہد کی تائید حاصل ہوگی۔

اسی تجزیے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حل وتعارض کی جن چار صورتوں کو اوّل فرض کیا گیا تھا وہ بھی صحیح نہیں، یعنی یہ کہ یا دونوں میں جمع وتوفیق کی کوشش کی جائے اور یا پھر دونوں یکساں طور پر مراد و مقصود ہوں، اور یہ دونوں شکلیں چونکہ استحالہ لیے ہوئے ہیں اس لیے چار و ناچار تاویل یا تفویض کا مسلک اختیار کیا جائے۔ تاویل کا یہ مطلب ہے کہ دلیلِ عقلی کو سمعی پر ترجیح دی جائے۔ تقسیم کی یہ صورت اس لیے غلط ہے کہ تقدیم کا اصلی سبب قطعیت ہے کسی دلیل کا عقلی و سمعی ہونا نہیں، اس لیے کہ یہ عین ممکن ہے کہ ظنی مگر عقلی دلیل کے مقابلے میں ایسی دلیل سمعی کو مقدم قرار دیا جائے جو درجۂ قطعیت پر فائز ہو۔[1]

۱۔ ایضاً ص ۷۴

کیا دین کے معاملے میں عقل کو اولیت حاصل ہے؟

سوال کا تجزیہ اور تحقیق

۳۔تعارض ادلہ کے سلسلہ میں تیسرا اہم نقطہ یہ تھا کہ عقل کو اولیت و اصالت حاصل ہے، اور اگر ہم اس کو اس کے فطری حق سے محروم کر دیں گے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خود دین جو عقل ہی پر مبنی ہے، قابلِ اعتراض قرار پائے گا۔

علامہ اس مؤقف سے متفق نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ سوال اچھی خاصی وضاحت و تعیین چاہتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں عقل، نقل کی اصل اور بنیاد ہے تو دریافت طلب یہ امر ہے کہ آیا اس کے معنی یہ ہیں کہ دینی حقائق کا ثبوت نفس الامر میں عقل و وجدان کی طرفہ طرازیوں پر موقوف ہے یا اس کا یہ مطلب ہے کہ دینی حقائق کی صحت و استواری کا تعلق علم و ادراک کی براقیوں سے ہے۔

اگر اول الذکر صورت مراد ہے تو کوئی عقل مند شخص اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ حقائق شرعی خارج اور نفس الامر میں ثبوت کے لیے عقل و خرد کی منت پذیریوں سے قطعی آزاد ہیں۔ وہ اپنی جگہ ثابت شدہ و قائم ہیں، اگرچہ ہم نہ جانتے ہوں کیونکہ عدمِ علم عدم شے کو مستلزم نہیں۔ مثلاً اللہ کا وہ رسول برسرِ حق ہے جس کو کہ اس نے دنیا کی ہدایت و اصلاح کے لیے بھیجا ہے۔ اگر ہم اس حقیقت سے آگاہ اور واقف نہیں جب بھی وہ اللہ کا رسول ہے، اور اگر ہم نہیں جانتے جب بھی اس کی دعوت، اس کا منصب اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کا تقرر و تعین ثابت شدہ حقیقت ہے۔ علم تو بڑی بات ہے خود ہمارا وجود بھی اس سلسلے میں غیر ضروری ہے۔ فرض کیجیے ہم میں سے کوئی بھی موجود نہیں، صرف اللہ کا ایک رسول موجود ہے، تو کیا ہمارے نہ ہونے سے وہ رسول نہیں رہے گا اور اس تقرب اور درجہ کمال سے محروم ہو جائے گا جس کی بنا پر ہم اسے منصب رسالت پر فائز سمجھتے ہیں۔

اسی طرح فرض کیجیے، کوئی انسان سطحِ ارض پر نعمتِ وجود سے بہرہ ور نہیں ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفاتِ کمال کا ثبوت مشکوک ہے۔ غرض یہ کہ اللہ،

اس کی صفات، اس کا رسول اور تمام بنیادی قدریں اپنی جگہ بغیر علم کی دخل اندازیوں کے ثابت اور متحقق ہیں۔

زیادہ وضاحت کے لیے یوں سمجھنا چاہیے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ایک خبری ونظری علم ہے اور وہ، وہ ہے کہ جس میں "شےء معلوم" علم وعرفان کی منت کشی سے کلیتہً آزاد ہو، جیسے اللہ کی صفات، حالانکہ انبیاء اور بعض دوسرے دینی حقائق ہیں کہ اپنی جگہ ثابت وموجود ہیں اور علم وعرفان کی حیثیت اس سلسلے میں محض "شےء معلوم" کے تابع کی ہے، متبوع کی نہیں۔

علم کی دوسری قسم وہ ہے جو عملیات سے متعلق ہے۔اس کی معنی یہ ہیں کہ آپ جو کچھ کرنا چاہتے ہیں اس کا پہلے تصور کریں، اس کی جزئیات وتفصیلات کا نقشہ بنائیں۔ معلوم کی یہ شکل البتہ ایسی ہے کہ اس کو علم وادراک پر موقوف ومبنی کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ صورت یہاں زیرِ بحث نہیں۔

اگر عقل سے مراد ثانی الذکر ہے، یعنی یہ کہ دین کے حقائق کی صحت واستواری کا تعلق عقل وادراک سے ہے اور غالباً متکلمین کا یہی منشا بھی ہے تو اس میں قابل غور یہ تنقیح ہے کہ عقل وادراک سے آپ کی کیا مراد ہے۔کیا وہ غریزہ، وہ ملکہ اور وہ صلاحیت ہے جو ہم سب میں بہ تفاوتِ درجات موجود ہے؟ یا وہ علوم وفنون ہیں جو اس سے مستفاد ہیں۔ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ غریزہ اور ملکہ نہیں ہو سکتا جو سمعیات وعقلیات دونوں کے لیے یکساں طور پر بمنزلہ ضروری شرط کے ہے۔یہ قطعی غیر جانبدار ہے۔اس کا اپنا کوئی مستقل مؤقف یا مسلک ہی نہیں۔اس لیے یہ نہ کسی عقیدہ ونظریہ کا حامی ہے نہ مخالف۔

رہی دوسری صورت (یعنی یہ کہ اس سے مراد وہ علوم وفنون ہیں جن کو عقل ودانش کی کارفرمائیوں نے جنم دیا ہے) تو اس پر علامہ کا یہ جچا تلا اعتراض ہے کہ ان عقلیات کا دائرہ تو ویسے لاتعداد علوم تک وسیع ہے کہ جن کا کوئی تعلق براہِ راست دین سے نہیں ہے، اور دین ہے کہ اس کا دائرہ صرف ارشاد وہدایت کے لطائف تک سمٹا ہوا ہے۔اس صورت میں یہ تمام کے تمام علوم دینی حقائق کی دریافت وتحقیق کے سلسلے میں کس حد تک ممد ومعاون ہو سکتے ہیں۔

دین تو چند گنے چنے مسائل کو پیش کرتا ہے جیسے اثباتِ صانع، توحیدِ صانع، رسالت و نبوّت اور معاد وغیرہ مگر علوم وفنون ہیں کہ ان کی وسعتوں کی نہ اور ہے نہ چھور...... ان حالات میں تمام علومِ عقلی کو بغیر کسی تحقیق وتعیین کے دین کی بنیاد و اصل ٹھہرانا اصولاً غلط بات ہے۔ نہ ان سے دینی حقائق کی صحت واستواری پر کوئی روشنی ہی پڑتی ہے اور نہ ان پر ان کا وجود وثبوت ہی مبنی ہے۔

پھر استدلال کا یہ انداز ان لوگوں کے نزدیک اور بھی غیر اہم ہے۔ علامہ جوینی اور آمدی کی طرح یہ سمجھتا ہے کہ توحید ونبوت کے مسائل نظری نہیں بلکہ یا تو ان کا ثبوت ایسا بدیہی اور ضروری ہے کہ ہر ہر شخص جانتا بوجھتا ہے اور یا ایسا نظری ہے کہ اس کو پا لینے کے لیے عقل وخرد کو زیادہ زحمت برداشت کرنا نہیں پڑتی۔ یا کم از کم منطق وفلسفہ کے چکروں میں پڑنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

پھر عقلیات میں ایک تقسیم یہ بھی ہے کہ وہ سب کے سب قطعی، ضروری اور صحیح نہیں، بلکہ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو قطعی باطل اور لغو ہیں۔ اس صورت میں بغیر کسی تعیین اور تخصیص کے عقل وادراک کے جملہ نتائج کو علی الاطلاق دین کی اصل کیونکر ٹھہرایا جا سکتا ہے۔[1]

کتاب وسنت میں کہیں بھی عقلیاتِ مصطلحہ کی ضرورت پر روشنی نہیں ڈالی گئی

۴۔ یہ تنقیح بھی لائق صد غور ہے کہ قرآن حکیم اور حدیث وسنت کے ذخائر ہمارے سامنے ہیں۔ ان میں کہیں بھی عقلیات مصطلحہ کی ضرورت وافادیت پر روشنی نہیں ڈالی گئی اور نہ کہیں کسی مسئلے کو ان پر موقوف ومبنی ہی ٹھہرایا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارے میں قرآن میں سینکڑوں آیات ہیں مگر کہیں بھی یہ بحث موجود نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے صفات کا ظہور کب اور کس مرحلہ پر ہوا۔ اسی طرح یہ بھی مذکور نہیں کہ وہ جسم وجہت سے منزہ ہے یا نہیں ہے، نفیاً یا اثباتاً۔ یہ ساری بحثیں بعد کی ہیں۔ قرآن نے تو سادہ اور دل نشین انداز میں ان حقائق کی

۱۔ ایضاً، ص ۴۸ تا ۵۱

پردہ کشائی کی ہے جن کا تعلق قلب وروح کی اصلاح یا نفس کے تزکیہ سے ہے۔ اس صورت میں عقلیات کو ان حقائق کے فہم و ادراک کے لیے خواہ مخواہ مقدم اور ضروری شرط ٹھہرانا کب جائز ہے، جبکہ قرآن نے ان کا ذکر تک نہیں کیا۔[۱]

مسائل وعقائد میں صرف عقل وادراک کو فیصلہ کن عنصر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

رازی کا اعتراف

۵۔ رازی جو سرخیلِ عُقلاء ہیں، انہوں نے **نهاية العقول** میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اگر کوئی شخص صانع کو مانتا ہے اور سیدھے سادے طریق سے اللہ پر ایمان رکھتا ہے تو تعبیر وتشریح کے عقلی اختلاف کی بنا پر اس کی تکفیر جائز نہیں۔ اس لیے کہ عقل وخرد نے اثباتِ صانع کے سلسلے میں جو دلائل پیش کیے ہیں اور صفات کی وضاحت میں جن پیمانوں سے کام لیا ہے وہ خود مسلّم نہیں بلکہ ان میں ایک ایک ایسا ہے جس کے بارے میں گفتگو ہو سکتی ہے۔[۲]

۶۔ اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ صفات کے ضمن میں ایسے مرحلے بھی آتے ہیں جب ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سمعیات کا فہم و ادراک عقل وخرد پر موقوف ہے، تب بھی یہ قطعی ضروری نہیں کہ ہم سمعیات اور عقل میں کوئی حقیقی تعارض فرض کر لیں۔ مثلاً حکماء جب یہ کہتے ہیں کہ صفات کی تشریح ایسے تنزیہی انداز سے ہونا چاہیے کہ جس سے تجسیم لازم نہ آئے تو ہمارا مئوقف یہ ہوگا کہ یہ صحیح ہے۔ ہم جب اللہ تعالیٰ کے لیے حیات، علم اور قدرت ایسی صفات ثابت کرتے ہیں تو ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہتے کہ یہ صفات نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہیں۔ رہی جسمانیت تو اس کے نہ یہ قائل ہیں اور نہ ہم۔ پھر جب ایک فلسفی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ تجرید کے باوجود اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ کہے کہ وہ بیک وقت عاقل بھی ہے اور معقول بھی ہے اور عقل بھی۔ اسی طرح عاشق بھی ہے معشوق بھی ہے اور

۱۔ ایضاً ص ۱۴۸ تا ۱۵۱

۲۔ ایضاً ص ۵۳

عشق بھی، اور اس سے جسمانیت کے شبہے پیدا نہیں ہوتے تو ہم جب صفات کا اثبات کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ علیم بہ علم ہے اور قدیر بہ قدرت ہے تو اس سے تجسیم کے دواعی کیوں ابھریں۔[۱]

۷۔ سمعیات پر عقلیات کے تقدم کا سوال اس بنا پر بھی مسترد کر دینے کے لائق ہے کہ دونوں کے مزاج وفطرت میں بڑا فرق ہے۔ جہاں سمعیات کا دائرہ یقین وقطعیت لیے ہوئے ہے، وہاں عقلیات سراسر تناقض وتعارض کا شکار ہیں۔ عقل وخرد کے معاملے میں دو نقاط بنیادی حیثیت کے حامل ہیں۔ ایک یہ کہ عقل وادراک کسی شے کا وصف لازم نہیں۔ ہو سکتا ہے ایک شخص موجود ہو مگر عقل وخرد کی دسترس سے باہر ہو۔ دوسرے خود عقل وادراک میں مقدار و درجہ کا فرق اتنا عظیم ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے دو مختلف اشخاص یا دو مختلف گروہوں کے نتائج عقلی میں سے کسی ایک کی تصویب یا تغلیط سخت مشکل امر ہے، یعنی ایسے حالات میں دو متحارب گروہوں کے درمیان حق وباطل کا فیصلہ کرنا ناممکن ہے، جن کو عقل و خرد ہی کی طرفہ طرازیوں نے جنم دیا ہو۔ مثلاً رؤیتِ باری کی خوشخبری خود قرآن نے سنائی ہے مگر عقلِ فتن پرور نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا ''رؤیت'' کے معنی ''مرئی'' کو نظر و بصر کا ہدف ٹھہرانے کے ہیں یا اس کا تحقق اس کے بغیر بھی ممکن ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے یہ قطعی ناممکن ہے۔ عقل کسی ایسی رویت کا تصور نہیں کر سکتی جو ''مرئی'' کا احاطہ نہ کر پائے۔ دوسرا گروہ ضرورتِ عقلی ہی کی بنا پر اس کی تردید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک رؤیت کا مفہوم اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے کہ ''مرئی'' کو نظر و بصر کی زد میں لایا جائے۔ یعنی کسی حقیقت کا دیکھ لینا اور بات ہے اور وہ حقیقت جو دیدہ وبصر کی پرورش کا سامان بنی ہے اس کا محدود ہونا شے دیگر۔ اسی طرح یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ موصوف بہ صفات ہے، قرآن میں بہ تصریح مذکور ہے لیکن اس اتصاف کی نوعیت کیا ہے؟ اس میں عقلاء کے درمیان سخت اختلاف برپا ہے۔

۱۔ ایضاً، ص ۵۴

ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی ذات علیم تو ہے مگر علم کوئی علیحدہ صفت نہیں۔ بلکہ اسی کی ذات کی ایک تجلّی ہے۔ قدیر ہے مگر قدرت کوئی علیحدہ وصف نہیں بلکہ اسی ذات کی کارفرمائی یا شانِ فعلیت کا ایک پہلو ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس کی دیگر صفات کی توجیہ بھی اسی نہج سے ہوگی کہ یہ ایک ہی ذات کی تجلی واظہار کے مختلف پہلو ہیں۔ دوسرا گروہ اثباتِ صفات کی اس تعبیر کو بالکل مہمل گردانتا ہے۔ اس کے نزدیک تجلی واظہار کے مختلف پہلو مختلف مراکز اتصاف کے متقضی ہیں۔ گویا علم کا اپنا ایک مرکز ہے، قدرت کا اپنا ایک محور ہے اور اسی طرح تجلی ونمود کی ہر ہر صورت الگ الگ صفات کی متقاضی ہے۔ علم الکلام کے پیدا کردہ اختلافات کا جائزہ لیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس نوع کے کئی مسائل ہیں جن کے بارے میں خالص عقلی نقطۂ نظر اور عقلی معیار کے تحت یہ فیصلہ کرنا از حد مشکل ہے کہ ان میں کون صحت وصواب کی استواریوں کو لیے ہوئے ہے اور کون غلط وباطل کو اپنے آغوش میں سمیٹے ہوئے ہے۔

بخلاف سمعیات کے یہاں نہ صرف، اختلاف وتعارض نہیں ہے اور ہر ہر مسئلہ اپنی جگہ ثابت ومستحکم ہے، بلکہ اس کی غرض وغایت ہی یہ ہے کہ یہ ان تمام اختلافات کا قلع قمع کر دے کہ جن کو انسانی فہم کی نارسائیوں نے پیدا کر رکھا ہے۔

یا یھا الذین امنو اطیعوا اللہ واطیعو ا الرسول وا ولی الا مرمنکم فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ و الرسول (النساء:۵۹)

ترجمہ: اے مومنو! اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرو اور جو تم میں سے صاحب امر ہیں ان کی بھی اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اس میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔

کان الناس امۃ واحدۃ فبعث اللہ النبیین مبشرین و منذرین و انزل معھم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ (بقرہ: ۲۱۳)

ترجمہ: لوگوں کا ایک ہی مذہب تھا لیکن وہ آپس میں اختلاف کرنے لگے تو اللہ نے

ان کی طرف بشارت دینے والے اور ڈرسنانے والے بھیجے اور ان پر سچائی کے ساتھ کتابیں نازل کیں تاکہ جن امور میں لوگ اختلاف کرتے تھے، ان میں ان کا فیصلہ کردے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ میں نے بحث ونزاع کے ان تمام مقامات کا جائزہ لیا ہے جو اہل فکر کے نزدیک قابلِ اعتراض ہیں۔ میں نے دیکھا ہے کہ کہیں بھی نصوص عقل وخرد سے متصادم نہیں۔ یہی نہیں، میں نے سمعیات کو عین تقاضائے عقل کے موافق پایا ہے۔ چنانچہ توحید، صفات، نبوت، معاد اور قدر وغیرہ مسائل کی جو تعبیر کتاب اللہ وسنت رسول کے مطابق ہے وہی از روئے عقل بھی صحیح ہے اور سمیعات میں جن چیزوں کو عقل کے خلاف سمجھا جاتا ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان کی بنیاد احادیث موضوعہ پر ہے اور یا پھر ان میں کہیں دلالت و استنباط میں خلل ہے۔ تیسری کوئی صورت نہیں! بھلا انبیاء علیہم السلام کوئی بات خلافِ عقل کیونکر کہہ سکتے ہیں:

ان الرسل لا یخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول فلا یخبرون بما یعلم العقل انتفاءہ بل یخبرون بما یعجز العقل من معرفتہ۔ [۱]

ترجمہ: انبیاء عقلاً محال اشیاء کی خبر نہیں دیتے، بلکہ ایسے حقائق کی اطلاع دیتے ہیں جن پر عقل ودانش متحیر ہوئے بغیر نہیں رہتی۔ بنابریں ان کی خبر واطلاع کبھی بھی ایسی چیزوں کے بارے میں نہیں ہوتی جن کی عقل نفی کرتی ہے بلکہ ایسی چیزوں کے بارے میں ہوتی ہے کہ جن کو پالینے سے عقل یکسر عاجز وقاصر ہے۔

ایک عجیب تناقض

اس سیاق میں علامہ نے ایک دلچسپ نکتہ کی نشاندہی کی ہے اور وہ یہ ہے کہ عقل و دانش کے ان مدعیوں کے طرز عمل میں تناقض دیکھئے کہ منطق، طبیعیات یا الٰہیات میں اگر ان کو اپنے پیر ومرشد سے اختلاف ہو اور یہ دیکھیں کہ ارسطو کے کلام میں خلل وفساد رونما

۱۔ ایضاً ص ۸۶

ہے، الاسکندر الافرودیسی (Alexander of Aphrodisias) کی شرح میں غلطیاں ہیں، یا فارابی و ابن سینا کے افکار میں تعارض اور الجھاؤ ہے تو ان مواقع پر ان کی رگِ عقلیت نہیں پھڑکتی ہے اور یہ کہہ کر ان لغزشوں سے دست کش نہیں ہو جاتے کہ یہ غلط ہیں بلکہ ان کی باتوں کی تاویل کرتے ہیں اور یا پھر توقف سے کام لیتے ہیں۔ لیکن یہی معاملہ اگر دینیات میں پیش آئے تو ان کی حریت رائے فوراً بیدار ہو جاتی ہے اور یہ نہیں سوچتے کہ قرآن و حدیث کا مرتبہ ہماری عقل کے مقابلے میں کہیں اونچا، کہیں قرینِ قیاس اور مبنی بر صحت و صواب ہے لہٰذا یہاں بھی بتقاضائے حسنِ ظن مناسب تاویل یا توقف سے کام لینا چاہیے۔

یعنی جو حسن ظن ان کو ارسطو، فارابی اور ابن سینا سے ہے وہ اللہ اور اس کے رسول سے نہیں اور یہ وتیرہ صرف عقل و دانش کے مدعیوں ہی کا نہیں تمام ایسے حضرات کا ہے جنہوں نے ازراہِ تقلید کچھ حضرات کو متبوع و امام قرار دے رکھا ہے۔ فلاسفہ اور متکلمین کو چھوڑیے، فقہا تک میں یہ کمزوری پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ایک شافعی، ایک حنفی، ایک مالکی یا حنبلی اکثر مسائل میں صریحاً دیکھتا ہے کہ اس کے امام سے سہو ہوا ہے اور اس کا استدلال کہیں کہیں جادۂ صواب سے ہٹ گیا ہے لیکن یہ اس سے دامن کشاں نہیں ہو جاتا اور یہ کہہ کر تقلید کی جکڑ بندیوں سے آزاد نہیں ہو جاتا کہ اس مسئلہ میں چونکہ میں کھلا ہوا انحراف محسوس کرتا ہوں اس لیے اسے چھوڑ دینے پر مجبور ہوں بلکہ تاویل، توقف اور تذبذب کا مؤقف اختیار کرتا ہے اور نہیں چاہتا کہ تابع و متبوع میں رشتہ و تعلق کی جو نزاکتیں ہیں وہ کسی طرح بھی مجروح ہونے پائیں۔

تعجب ہے کہ ایک طرف تو تابع و متبوع کا رشتہ اس درجہ شدید ہے کہ ایک چیز کو غلط سمجھنے کے باوجود کوئی نہیں چاہتا کہ جس سلسلے یا شخص سے اس کا دامنِ عقیدت وابستہ ہے، اس سے اختلافِ رائے کی نوبت آئے۔ دوسری طرف کتاب و سنت اور آنحضرتؐ کے ارشادات کے ساتھ لگاؤ کا یہ حال ہے کہ ہر شخص جب دیکھتا ہے کہ اس کی محدود اور سمٹی ہوئی عقلی صلاحیتیں کہیں کہیں حقائق دینیہ کو سمجھ نہیں پاتیں تو فوراً یہ کہہ کر ان سے منہ پھیر لیتے ہیں

کہ عقل و فلسفہ کے پیمانوں سے ان کی تائید نہیں ہو پاتی۔ کیا فکر و عقیدہ کے اس تضاد پر کبھی اس گروہ نے غور کیا ہے۔

کیا عقلیات کے نتائج غیر مشکوک اور قطعی ہیں؟

ریاضی و طبیعیات کے مفروضوں کا ایک سرسری جائزہ

۸۔ تعارضِ ادلّہ کی بحث میں یہ سوال بھی ہمارے فیصلوں پر اثر انداز ہونے والا ہے کہ کیا عقلیات ہمیں اختلاف و نزاع کی تحیر زائیوں سے نکال کر قطعیت و تعین کے حصارِ متین میں پہنچا دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ کیا عقل و خرد کے نتائج ایسے غیر مشکوک، حتمی اور ثابت شدہ ہیں کہ ان میں شک و ریب کی کوئی گنجائش ہی نہ نکل سکے یا ان کی حیثیت یہ ہے کہ ان سے شکوک اور ابھرتے ہیں اور تحیر و پریشانی میں اور اضافہ ہوتا ہے۔

ریاضی سے زیادہ عقلیات میں اور کونسا فن ہے جو اس درجہ استواری و قطعیت لیے ہوئے ہو۔ لیکن اسے بھی حرفِ آخر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بطلیموس کی مشہور کتاب المجسطی ریاضی ہی کے نتائج پر مبنی ہے، کیا ساری کی ساری صحیح، مستند اور قطعی ہے۔ نہیں! ہرگز نہیں!! اس کے کئی مقدمات بحث طلب ہیں، اور کئی ایسے ہیں جو صراحتاً غلط اندازوں پر مبنی ہیں۔

ریاضی کے بعد طبیعیات کا درجہ ہے۔ اس میں بھی اختلافِ آراء کا ایک طوفان برپا ہے۔

مثلاً جسم کی حقیقت کیا ہے۔ یہی سوال جو اس فن میں بنیادی اہمیت کی حیثیت رکھتا ہے، طبعیین کے نزدیک حل شدہ نہیں۔ کوئی اسے مادّہ و صورت سے ترتیب پذیر مانتا ہے۔ کوئی کہتا ہے، اجزاء لاتجزی سے بنا ہے اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان دونوں صورتوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ پھر یہ اجزاء لاتجزی یا جواہر فردہ کیا ہیں؟ اس بارے میں بھی روشنی کی کوئی کرن دکھائی نہیں دیتی۔ ابو عبداللہ الخطیب جیسا معقولی، جوینی جیسا فاضل اور ابو الحسن بصری جیسا حاذق و دقیقہ رس، سب کو اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہی بن پڑا ہے۔

شہرستانی، رازی اور ابن ابی الحدید کا اعتراف عجز

شہرستانی سے زیادہ معقولات کی پر پیچ وادیوں سے کون آشنا ہوگا۔ اس نے ان اشعار میں فلسفہ و عقل کی نارسائیوں کو جس انداز سے بیان کیا ہے، اس سے عبرت حاصل ہوتی ہے:

لعمری لقد طفت المعاهد کلها

وسیرت طرفی بین فلک المعالم

فلم ارالا واضعاً کف حائر

علی ذقن اور قار عاسن نادم

جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے فکر و عقل کے تمام دائروں کا طواف کیا اور نظر و بصر کو ان تمام مرکزوں میں گھوم پھر کر دیکھا کہ جن میں شب و روز فلسفہ والٰہیات کے مسائل کا چرچا رہتا ہے۔ مگر میں نے کسی کو بھی یہاں مطمئن نہ پایا۔ جسے دیکھا انگشت بدنداں، حیراں و ششدر اور نادم و متاسف۔

رازی نے ''اقسام الذات'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں انھوں نے الٰہیات کے دقیق مسائل کی عقدہ کشائی کی کوشش کی ہے۔ لیکن شروع ہی میں اس بات کی تصریح کر دینا مناسب سمجھا ہے کہ اس فن کی حیثیت کیا ہے:

ان ھذا اشرف العلوم وانہ ثلاث مقامات العلم بالذات و الصفات والا فعال۔ وعلی کل مقام عقدۃ۔ فعلم الذات علیہ عقدۃ ھل الوجود ھو اماھیۃ او زائدۃ علی الماھیۃ و علم الصفات علیہ عقدۃ، ھل الصفات زائدۃ علی الذات ام لا۔ و علم الافعال علیہ عقدۃ ھل الفعل مقارن للذات او متاخر عنھا... و من ذالذی وصل الی ھذاالباب او ذاق ھذاالشرب۔

ترجمہ: الٰہیات کا یہ فن تمام علوم پر فضیلت رکھتا ہے۔ اس میں تمام مقام یا بحثیں ہیں ذات کی بحث، صفات کی بحث اور افعال کی بحث اور ان تمام بحثوں میں ایک عقدہ یا پیچیدگی پنہاں ہے۔ مثلاً ذات کی بحث میں یہ عقدہ ہے کہ کیا وجود ماہیت سے تعبیر ہے یا اس سے زائد کوئی شے ہے۔ مسئلہ صفات میں یہ عقدہ ہے کہ یہ ذات سے علیحدہ اور زائد کوئی شے ہیں یا ذات ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ اسی طرح افعال میں یہ عقدہ حیران کن ہے کہ آیا باشعور ''انا'' کے مقارن ہیں یا اس انا سے متاخر ہیں...... کس نے دہلیز حقیقت تک رسائی حاصل کی ہے اور کون ہے جس نے شراب معرفت سے اپنے لب تر کیے ہیں۔ یعنی:

نهاية اقدام العقول عقال　　　　　واكثر سعى العالمين ضلال

ترجمہ: عقل وفکر کی انتہائی پرواز تقلید و پابندی پر جا کر ختم ہوتی ہے اور علماء کی سعی و کاوش بیشتر گمراہی ہی پر مبنی ہے۔

وار واحنا فی وحشة بين جسومنا

وحاصل دنيانا اذى و وبال

ترجمہ: ہماری روحیں، ہمارے اجسام میں وحشت سے دوچار ہیں اور دنیا کی ساری تگ ودو کا حاصل تکلیف ووبال ہے۔

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوی ان جمعنا فيه قال و قالوا

ترجمہ: ہم نے تمام عمر کی بحث وتمحیص سے اس کے سوا اپنے دامن میں اور کچھ نہیں سمیٹا کہ فلاں کا یہ قول ہے اور فلاں کا یہ قول ہے۔

کچھ اسی قسم کے تاثرات ابن ابی الحدید شارح نہج البلاغہ کے بھی ہیں جو شیعیت کے ساتھ ساتھ اعتزال وفلسفہ میں بھی اونچا مقام رکھتے ہیں۔ یہ فکر وروش کی غلط روی اور غلط کاری کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

فيک يا اغلوطة الفكر　　　　حار امری و انقضى عمری

سافرت منک العقول فما　　　　ربحت الا اذى السفر

فلحى الله الاولى زعموا　　　　افک المعروف بالنظر

كذبوا، ان الذى ذكروا　　　　خارج عن قوةِ البشر

ترجمہ: تیری ابلہ فریبیوں کی وجہ سے مجھے ہمیشہ پریشانی رہی اور میری ساری عمر اسی حیرت و پریشانی میں کٹ گئی۔ عقل و دانش کے بہت سے قافلوں نے تیرے میدانوں کی خاک چھانی۔ لیکن اس سفر اور تگ و پو میں بجز زحمت سفر کے اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ اللہ ان لوگوں کو ہلاک کرے جو تجھے نظر واصابت سے بہرہ ور جانتے ہیں، یہ جھوٹے ہیں، یہ جس حقیقت کا

ذکر کر رہے ہیں، اس کا پالینا قوت بشری کے حدود سے خارج ہے۔

اور یہ علوم عقلیہ کی نارسائی ہی تو تھی کہ جس نے غزالی ایسے ذہین و نابغہ کو مجبور کیا کہ وہ فلسفہ و تعقل سے دست بردار ہو کر تصوف و کشف میں پناہ ڈھونڈیں اور پھر آخر آخر میں اس کو بھی چھوڑ کر ریاضِ سنت کی شمیم آرائیوں سے اپنے دل کو مہکائیں، حتیٰ کہ موت بھی آئے تو اسی عالم میں آنکھیں صحیح بخاری کے ابواب و روایات کے کسب ضیاء کر رہی ہوں۔[۱]

کیا تعارضِ ادلّہ عقل و دانش کی اولیت کو مستلزم ہے، ایک نفیس معارضہ

۹۔ آغازِ بحث میں عقل و دانش کے حامیوں نے جو صغریٰ کبریٰ ترتیب دیا تھا اور جس ڈھنگ سے، عقل کو سمعیات پر مقدم ٹھہرایا تھا ہم اس کی تفصیل بیان کر آئے ہیں۔ اس کا خلاصہ ایک بار پھر نظر و بصر کے سامنے لائیے۔ ان کا کہنا تھا کہ جب ادلّہ سمعیہ اور ادلّہ عقلیہ میں باہم ٹھن جائے تو رفع تصادم کی کئی صورتیں زیر بحث آئیں گی۔ مثلاً یہ کہ دونوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے، لیکن یہ محال ہے، اس لیے کہ اگر یہ ممکن ہوتا تو اس کے تو یہ معنی ہیں کہ ان میں سرے سے کوئی تناقض پایا ہی نہیں جاتا تھا۔ دونوں کو بیک وقت قبول کر لیا جائے۔ ایک صورت رفع نزاع کی یہ بھی ہو سکتی تھی مگر یہ بھی استحالہ لیے ہوئے ہے کیونکہ یہ جمع بین النقیضین ہے۔ سمعیات کو مقدم ٹھہرایا جائے اور عقل کو اس کے تابع رکھا جائے۔ اس صورت میں یہ قباحت مضمر ہے کہ خود سمعیات کی بنیاد عقل و دانش پر ہے۔ اب اگر یہی کارخانہ مشکوک ہے تو خود سمعیات محل قدح ٹھہرے۔ لہٰذا گھوم پھر کر عقل ہی کو مقدم ٹھہرایا جائے گا۔ تاکہ کوئی تناقض و استحالہ نہ ابھرنے پائے۔ اس پر اسی انداز کا معارضہ ملاحظہ ہو، تعارض ادلّہ کی شکل میں نقل و سمعیات کو عقل پر مقدم ماننا چاہیے، کیونکہ اگر ہم یہ نہیں کریں گے تو تین صورتوں میں سے ایک کو ہمیں بہر حال تسلیم کرنا پڑے گا۔ (۱) دونوں میں جمع و تطبیق کی کوئی تدبیر اختیار کی جائے گی۔ یہ یوں محال ہے کہ اس میں دو مختلف مدلول بیک

۱۔ ایضاً ج ۱ ص ۹۰ تا ۹۴

وقت ماننے پڑیں گے۔(۲) دونوں کو تسلیم نہ کیا جائے۔ یہ رفع نقیضین کے مترادف ہے۔
(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عقل ونقل دونوں میں سے ایک کو بہر حال راجح ومقدم ٹھہرایا جائے۔ عقل کو مرجح اس بنا پر نہیں مانا جا سکتا کہ خود اس نے سمعیات کو حق بجانب ٹھہرا کر اپنے اس حق سے دست برداری حاصل کر لی ہے اور انبیاء ورسل کے پیغام ودعوت پر مہر تصدیق ثبت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جہاں تک دینی حقائق کا تعلق ہے، سمعیات ہی کو تقدم حاصل ہے۔ اب اگر سمعیات میں ردوقدح سے کام لیا جائے گا تو اس کی براہ راست زد عقل ہی پر پڑے گی کہ جس کو پہلے صحیح، مستند اور منزہ عن الخطا قرار دے لیا گیا تھا۔

اس معارضہ کو زیادہ تفصیلی اور قانون وفقہ کی زبان میں ہم یوں پیش کریں گے کہ فرض کیجئے ہمارے سامنے دو مختلف گواہ پیش ہوتے ہیں۔ ایک ان میں صداقت شعار ہے یا اس کے صدق وعدم صدق کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے۔ دوسرا وہ ہے جو متضاد مؤقف اختیار کرتا ہے۔ یعنی کبھی تو دعویٰ کی تصدیق کرتا ہے اور کبھی تکذیب۔ ظاہر ہے اس صورت میں اول الذکر گواہ کی شہادت ہی قبول کی جائے گی، اور ثانی الذکر کی مسترد۔

اس مثال کی روشنی میں عقلیات وسمعیات کے معاملے پر غور کیجئے اور بتائیے کہ عقل و دانش کے حامی کس نوع کا گواہ بننا پسند کرتے ہیں۔ آیا ایسا گواہ جو سمعیات پر ایمان بھی رکھتا ہے، اس کو حق بجانب بھی قرار دیتا ہے اور انبیاء ورسل کی عصمت وعفتِ نطق کا بھی مقر ہے اور پھر ان سمعیات کو عقل و دانش کے تقاضوں کے خلاف بھی سمجھتا ہے یا ایسا گواہ جو اپنی شہادت میں اس طرح کے تضاد کو گوارا نہیں کرتا۔

اس معارضے کو ایک دوسرے انداز سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ عقلیات کے بارے میں ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ ان میں جا بجا خلل رونما ہے۔ استدلال واستنباط کا خلل پایا جاتا ہے، آراء وخیالات کا تلون وبوقلمونی سخت پریشانی پیدا کرنے والی ہے یعنی اس کے معنی کسی ایسے جچے تلے نظام فکر کے نہیں کہ جس پر سب متفق ہوں۔

اس کے برعکس انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کے بارے میں یہودی، عیسائی اور

مسلمان سب متفق ہیں کہ یہ سب برسرِ حق ہیں اور ان کا سرچشمہ اختلاف و تناقض کی رنگارنگی سے بالکل پاک اور منزہ ہے۔ اس صورت میں عقلیات کو مقدم ٹھہرانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ تقدم تو اسے حاصل ہوگا جس میں فکر و استدلال کی خامیاں نہ ہوں، جو دو ٹوک اور متعین ہو، جو صحیح اور استوار ہو اور جس کے برسرحق ہونے پر سب متفق ہوں۔

اگر معارضہ کی یہ شکل درست ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام جن حقائق کی نشاندہی کریں، کوئی بھی عقلی و سمعی دلیل اس کے معارض نہیں ہوسکتی اور یہ ممکن بھی کیونکر ہے؟ آخر حق و صداقت کی تکذیب کیونکر ممکن ہے۔ اگر معارضہ محسوس ہو تو اسے سوئے استدلال پر مبنی قرار دینا چاہیے اور یہ سمجھنا چاہیے کہ ہمارے استدلال و فہم میں کہیں خامی ہے۔ اس لیے کہ جب انسانی علم و ادراک نے ایک مرتبہ سوچ سمجھ کر یہ فیصلہ کر لیا کہ یہ پاک نہاد گروہ براہ راست اللہ تعالیٰ سے استفادہ کناں ہے اور ان کی معلومات و معارف کا منبع سینۂ جبریل، لوحِ محفوظ اور وحی آسمانی ہے تو اس کے بعد اب اگر عقل حیلہ جو تعارض و تناقض کی کوئی صورت پیدا کرے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوگا کہ یہ تعارض سمعیات سے متعلق نہیں بلکہ اس کی زد میں خود عقل آتی ہے، یعنی تعارض عقل و دین کے مابین نہیں، عقل و عقل کے مابین ہے۔

ممکن ہے اس پر کوئی صاحب یہ چبھتا ہوا اعتراض جڑ دیں کہ اس کا تو مطلب یہ ہوا کہ عقل کی سرے سے شہادت ہی ماننے کے لائق نہیں، کیونکہ یہ بیک وقت دو متضاد کردار ادا کرتی ہے، تصدیق کا بھی اور تکذیب کا بھی۔ ہمارے نزدیک اس شبہے کے دو جواب ہیں:

۱۔ یہ کہ اگر عقل اپنے استدلال و نتائج کے اعتبار سے قطعی ہے اور اسی طرح سمعیات میں استناد و استدلال کی رو سے قطعیت پائی جاتی ہے تو ان میں کبھی تعارض پیدا نہیں ہوتا۔ بنابریں اگر کوئی شخص عقل کی استواریوں کا قائل ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی حقانیت پر ایمان لانا اور ان کی تعلیمات کو صحیح و درست ماننا بھی تقاضائے عقل ہے، تو یہ مؤقف قطعاً غیر منطقی نہیں ہوگا اور اس سے عقل و خرد کی شہادت و فیصلہ پر بھی

مخالفانہ اثر نہیں پڑے گا۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خود عقل کی دو قسمیں ہیں۔ایک وہ جو سلیم، صحیح اور متوازن ہے۔ یہ تو وحی و نبوت کی معجزہ طرازیوں کو تسلیم کرتی ہے۔ دوسری وہ جو سقیم، کج اور غیر متوازن ہے۔اس کا کام شکوک وشبہات پیدا کرنا اور الحاد و زندقہ کے جراثیم کی پرورش کرنا ہے اور ہم جب عقلیات کا ابطال کرتے ہیں یا اس کی شہادت کو مشکوک ٹھہراتے ہیں تو اس سے مراد وہ دوسری قسم ہوتی ہے، پہلی قسم نہیں!

پیرایۂ بیان کی تبدیلی سے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب عقلِ معقول اور عقلِ غیر معقول میں تعارض ابھرے تو ہم عقلِ معقول کو عقلِ غیر معقول پر ترجیح دینے کے حق میں ہیں۔

اس پر ممکن ہے کوئی صاحب کہہ اٹھیں کہ ہم جب سمع کی عقل کے بل پر مخالفت کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ناقل یا راوی نے رسول اللہ کی طرف جن باتوں کو منسوب کیا ہے وہ صحیح نہ ہوں اور یا پھر اس کو ان حقائق کے فہم و ادراک میں ٹھوکر لگی ہو۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ہمارا مؤقف دوسرا ہے۔ ہم جب عقل و خرد کے اصطلاحی تقاضوں کی مخالفت کرتے ہیں تو اس بنیاد پر کہ یہ عقل غیر معقول، متعین، واضح اور اپنے پیش کردہ نتائج کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔ اس کے مقدمات میں تطویل، خفا، اشتباہ اور اختلاف و اضطراب کے کئی گھپلے ہیں۔ نیز اس کے صغریٰ کبریٰ اور ترتیب مقدمات میں خطاء ولغزش کے جس قدر امکانات ہیں، اس درجہ ادلّہ سمعیات میں نہیں!

چنانچہ جہاں تک اصولِ دین اور فکر و عقیدہ کی موٹی موٹی باتوں کا تعلق ہے، سمعیات کی دلالتیں بالکل واضح اور فیصلہ کن ہیں۔ قرآن حکیم ہمیں صراحت سے بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ علیم، سمیع اور بصیر ہے اور اس کی ذات قدرت و ارادہ کی صفاتِ عالیہ سے متصف ہے اور باوجود اختلافِ تعبیر کے اس امر پر بھی کھل کر روشنی ڈالتا ہے کہ وہ نیکیوں سے خوش ہوتا ہے اور برائیاں اس کے غضب و غصہ کو برانگیختہ کرتی ہیں۔ اسی طرح معاد اور افعال کے

بارے میں ہر ہر نکتہ کی پوری پوری وضاحت کرتا ہے اور کسی بھی ایسے مسئلے کو تشنۂ تکمیل نہیں رہنے دیتا جس کا تعلق کسی درجے میں بھی ہماری اصلاح و فلاح سے ہے۔ اب جو لوگ صفات، معاد یا افعال کے اس نقشے پر اعتراض کرتے ہیں جس پر قرآن نے روشنی ڈالی ہے۔ ان کی پوزیشن یہ نہیں کہ ان کا اعتراض سمعیات کے دائرے میں مقدمات کی ترتیب اور اسالیبِ استدلال کی خامیوں کی وجہ سے ہے بلکہ ان کے اعتراض کی تہہ میں جو عامل کارفرما ہے، وہ یہ ہے کہ وہ دوسرے سے سند و روایت کی بالادستی اور برتری کے قائل ہی نہیں، بلکہ ان کے نزدیک اصل شے عقل و خرد کے تقاضے ہیں اور سمعیات کی حیثیت محض ثانوی ہے۔ یہ اگر ان تقاضوں کا ساتھ دیتے ہیں تو صحیح ہیں ورنہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سمعیات میں سے ہر اس شے کو بلا ادنیٰ تامل قبول کر لیتے ہیں جن سے ان کے جذبۂ عقل کی تسکین ہوتی ہو، قطع نظر اس کے کہ استناد کے نقطۂ نظر سے یہ کس درجے پر فائز ہیں اور نظام دین میں ان کی کیا حیثیت ہے۔ اس ذہنیت کا یہ قدرتی نتیجہ ہے کہ سمعیات میں سے جن چیزوں کو وہ عقل کے بل بوتے پر ٹھکراتے ہیں، ان کا درجۂ استناد، ان روایات سے کہیں قوی تر اور استوار ہوتا ہے جنہیں یہ خودساختہ عقل کی رو سے مانتے اور تسلیم کرتے ہیں۔

ان لوگوں سے ہمارا صاف صاف مطالبہ یہ ہے کہ یہ جب سمعیات کا انکار کریں تو روایات کے ضعف یا استدلال و نقل کی خامیوں کی آڑ نہ لیں بلکہ کھل کر کہیں کہ ہم ادلہ سمعیہ کے منکر ہیں اور اس بات کو نہیں مانتے ہیں کہ انبیاء و رسل کے تجربات یا وحی سے علم و یقین کی شمعوں کو فروزاں کیا جا سکتا ہے یا ان سے کسی دینی یا غیر دینی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔

ہم اپنے اس مطالبے میں اس لیے حق بجانب ہیں کہ ان لوگوں کا تعلق مسلمانوں سے ہے جو قرآن پر، انبیاء پر اور آنحضرتؐ پر ایمان رکھتے ہیں اور ان متکلمین سے ہے جو اسلام کا دفاع چاہتے ہیں۔ ان لوگوں کو یہ قطعی حق نہیں پہنچتا کہ سمع و عقل میں تعارض و تصادم کے قائل ہوں۔ رہے وہ حضرات جو کھلم کھلا کہتے ہیں کہ کلام اللہ یا اخبارِ رسولؐ سے ہمارے علم

میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، نہ اس سے غیب کے اسرار کھلتے ہیں اور نہ صفات کے بارے میں مفید باتیں ہی معلوم ہوتی ہیں، تو یہ علیحدہ اندازِ تخاطب چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کئی گروہوں میں انقسام پذیر ہیں۔

کچھ لوگ مسائلِ معاد کی حد تک تو سمعیات کو دلیل ٹھہراتے ہیں، لیکن افعال و صفات میں ان کی رہنمائی کے قائل نہیں۔ کچھ ایسے بھی ہیں جو مسائلِ معاد میں بھی صرف بعض حصص کو مانتے ہیں، سب کو نہیں۔ ایک طائفہ صفات و معاد دونوں کے بعض مسائل کو معقول و صحیح قرار دیتا ہے اور باقی مسائل کو عقل کے ذریعے سلجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک فرقہ ان سے بھی آگے بڑھ کر یہ اعلان کرتا ہے کہ صفات و معاد دونوں ایسے مسائل ہیں جن کو فکر و تفحص ہی کی روشنی میں حل کرنا چاہیے۔ لیکن یہ گروہ اتنی احتیاط ضرور برتتا ہے کہ امر و نہی اور حلال و حرام میں شریعت و روایات کی پابندی کو ضروری خیال کرتا ہے۔

قرامطہ کی روش ان سے الگ تھگ ہے۔ یہ صفات، معاد، افعال اور امر و نہی ساری چیزوں کو خود ساختہ عقلی پیمانوں سے جانچتے ہیں۔

ان ملحدانہ اور کھلے ہوئے کافرانہ افکار کی تردید ہم نے کئی جگہ کی ہے۔ سردست یہ حضرات اور ان کے یہ منحرفانہ عقیدے زیر بحث نہیں کیونکہ ان کا تعلق سمعیات سے نہیں خالص عقلیات سے ہے۔ اس وقت ہمیں ان لوگوں کو مخاطب کر کے پوچھنا ہے جو سمعیات پر ایمان رکھتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا یہ ایمان عقل و خرد ہی کا نتیجہ و ثمرہ ہے کہ وہ کیوں اور کس استحقاق کی بنا پر سمع و عقل میں تعارض و تناقض کے مختلف گوشوں کو معرضِ بحث میں لاتے ہیں۔ یعنی جب انہوں نے ایک مرتبہ چھان بین کے بعد یہ فیصلہ کر لیا کہ عقل و ادراک کے تقاضے، سمع و نقل کے موید ہیں تو اب انہیں یہ بات زیب نہیں دیتی کہ اسی عقل کو سمعیات کے مقابلے میں لا کھڑا کریں اور اگر وہ ایسا کرنے پر بضد ہوں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خود ان کی یہ عقل و خرد تناقض اور الجھاؤ کا شکار ہو گئی ہے۔ لہٰذا اس سے اگر سمعیات کا اثبات نہیں ہو پاتا تو نہ سہی، یہ اس لائق بھی نہیں رہی کہ سمعیات کے حریف اور معارض کی

حیثیت سے اس کو پیش کیا جائے۔

مشروط بہ عقلیات ایمان درحقیقت ایمان ہی نہیں
کیونکہ ایمان جزم ویقین چاہتا ہے اور عقلیات تشکیک!

اس وضاحت کے بعد ممکن ہے ہمارا مخاطب یہ مؤقف اختیار کرے کہ میں سمعیات کو مانتا تو ہوں مگر اس شرط کے ساتھ کہ ان میں اور عقلیات میں کہیں تصادم رونما نہ ہو۔

ہمارے نزدیک یہ مؤقف بوجوہ نا قابلِ قبول ہوگا۔

۱۔ چونکہ خود عقلی دلائل سے انبیاء کی ضرورت وبعثت ثابت ہے، لہٰذا اس کو عدم تعارض کے ساتھ مشروط نہیں قرار دیا جاسکتا۔

۲۔ مشروط ایمان، درحقیقت ایمان ہی نہیں، اس لیے کہ یہ عین ممکن ہے کہ جس شے کو تم معقول سمجھ رہے ہو، وہ دوسروں کے نزدیک معقول نہ ہو۔

۳۔ پھر اگر ایمان کی فطرت، مزاج اور اثرات پر غور کیا جائے تو وہ جس نوع کا جزم، یقین اور استواری چاہتا ہے، وہ ایسے عقلیات سے حاصل ہونے والا نہیں کہ جن میں یقین وانضباط کا امکان ہی نہیں۔

ایمان اگر عقیدے کا ایک خاص سانچہ چاہتا ہے، ایک متعین اذعان کا متقاضی ہے اور ایک منضبط طرزِ فکر کا مطالبہ کرتا ہے تو اس غرض وغایت کو ان عقلیات کے ذریعے کیسے پانا ممکن ہے جو آج کچھ ہیں، کل کچھ۔ عقلیات تو ایک جنس سے تعبیر ہیں اور کون کہہ سکتا ہے، آئندہ چل کر اس کے تحت کیا کیا انواع ظہور پذیر ہوسکتی ہیں اور اعتراضات وشکوک کی کن نئی نئی صورتوں کی یہ تخلیق کرسکتی ہے۔ ان حالات میں اگر ایمان کو اس غیر منضبط اور غیر محدود جنس کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے گا کہ جس کا مستقبل واضح نہیں اور جس کے امکانات کے بارے میں کچھ معلوم نہیں تو ایسی صورت میں جزم وایقان میں محکمی واستواری کس طرح پیدا ہوسکے گی جو کسی طرح کی شرط وقید کو گوارا کرنے والی نہیں۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کو ہمارے متکلمین سمجھ نہیں پائے کہ جو ایمان علم الکلام کی

موشگافیوں سے حاصل ہوگا، وہ کبھی بھی جاندار، جازم اور مؤثر نہیں ہوسکتا۔ اور بعض ائمہ نے جو متکلمین کو زنادقہ کہا ہے تو اس کی تہہ میں بھی یہی فلسفہ تھا کہ جو لوگ کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ کی شاہراہِ مستقیم سے ہٹ کر اپنے لیے ایمان وعقیدہ کی منزلیں متعین کرنا چاہتے ہیں وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہونے والے نہیں!

غرض یہ ہے کہ ایک آدمی اس وقت تک صحیح معنوں میں مومن نہیں ہوتا اور اس وقت تک ایمان میں جزم واستواری کی نعمتوں سے بہرہ مند نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کا ایمان غیر مشروط اور معارضہ وتناقض کی ہر ہر خلش اور خوف سے آزاد نہ ہو۔

۴۔ متکلمین کے نزدیک اس حقیقت کو ماننے بغیر چارہ نہیں کہ سمعیات بھی علم وادراک کا ایک سرچشمہ ہیں۔ چنانچہ علوم کی یہ تقسیم ان کے ہاں جانا بوجھا مسئلہ ہے کہ یا تو علم و ادراک کے جواہر ریزے صرف عقلیات سے حاصل ہوں گے یا معرفت و ادراک کی گرہیں صرف سمعیات سے کھلیں گی اور یا پھر سمع وعقل دونوں مل کر کچھ حقائق کی نشاندہی کریں گے۔

علوم کی یہ تقسیم فی الجملہ صحیح ہے۔ بلاشبہ کچھ امور ایسے ہیں کہ جن کا تعلق حسِ انسانی سے نہیں بلکہ غیوب سے ہے اور ان کو صرف سمع ونقل کے ذریعے ہی معلوم کیا جاسکتا ہے۔ خود انبیاء علیہم السلام کا علم بھی اسی قبیل سے ہے۔ پہلے اللہ تعالیٰ ان کو خبر واطلاع سے بہرہ مند کرتا ہے اور پھر رشد وہدایت کے اس سلسلے کو وہ اس کے بندوں تک پہنچا دیتے ہیں۔ چنانچہ نبوت کے معنی ہی غیوب سے متعلق خبر واطلاع دینے کے ہیں۔

علوم کی یہ تقسیم اگر درست ہے جیسا کہ متکلمین میں سے بہت حضرات اسے تسلیم کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان تمام امور کے بارے میں کچھ کہنے کا حق صرف انبیاء ہی کو حاصل ہے جن کا تعلق تجربہ وحسیات سے نہیں ہے بلکہ غیوب سے ہے، اور یہ کہ ان امور پر جرح ومعارضہ کا حق قدرتاً خرد وعقل کی نارسائیوں کے سپرد نہیں کیا جاسکتا۔

۵۔ دلیلِ شرعی یا سمعیات کو بشرط عدم معارضہ عقل ماننے میں ایک اصولی قباحت یہ

ہے کہ یہ دلیل اس طرح قطعیت کے درجے پر فائز نہیں رہتی اس لیے کہ دلیل قطعی کہتے ہی ایسی دلیل کو ہیں کہ جس پر نقض و معارضہ کو وارد نہ کیا جا سکے اور اگر اس پر نقض و معارضہ وارد ہو سکتا ہے جیسا کہ یہ حضرات سمجھتے ہیں تو یہ دلیل ظنی ہوئی، قطعی نہ ہوئی اور اس صورت میں ان میں تعارض بھی فرض کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ تعارض اس وقت ابھرتا ہے جب سمعی و عقلی دونوں دلیلیں قوت و استحکام اور قطعیت اور یقین آفرینی میں برابر ہوں۔

اس سلسلے میں یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ تعارض و مناقضہ کا ہدف ہمیشہ آخر سمعیات ہی کو کیوں ٹھہرایا جائے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ عقل و خرد کے فلاں فلاں نتائج میں یہ یہ خامیاں ہیں، اس لیے کہ جہاں تک انبیاء علیہم السلام کا تعلق ہے، ان کا سرچشمہ علم، ہر نوع کے خلل و فساد سے منزہ، ذریعہ علم، ہر ہر احتمال و خلش سے بالا اور ان کی عظمتِ کردار ان کے صدق مقال و حال پر شاہد ہے۔ مزید برآں جو وہ کہتے ہیں، جچا تلا اور متعین، بخلاف عقل و دانش کے کہ اس کو کسی معاملے میں بھی مستقل و متعین دلیل نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اس کی رنگا رنگی اور ہر ہر بات میں اختلاف نے اسے اس لائق کب رہنے دیا ہے کہ امور معاد اور دقائقِ الٰہیات میں اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

غرض یہ ہے کہ وہ حضرت جو بشرط عدم معارضہ عقل ایمان کے دعویدار ہیں، یہ صحیح معنوں میں لذت ایمان سے بہرہ یاب نہیں۔ منطقی حیثیت سے ان کی حیثیت ایسے شخص سے مختلف نہیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ میں آنحضرتؐ پر ایمان تو رکھتا ہوں مگر صرف اسی حد تک جس حد تک میرے والدین اجازت دیں یا جس حد تک میرا پیر و مرشد اعتراض نہ کرے۔

ان لوگوں کے ایمان میں جو تناقض ہے اس کی خطرناکیوں کا اندازہ اس قول سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں آنحضرت کو اللہ تعالیٰ کا پیغمبر تو تسلیم کرتا ہوں بشرطیکہ آئندہ چل کر کوئی کذب ان کا نہ ظاہر ہو جائے۔

کیا ایمان کی یہ صورتیں صحیح معنوں میں ایمان کہلانے کی مستحق ہیں!

سمعیات و عقلیات کے اس موازنے سے ممکن ہے کوئی شخص یہ سمجھنے پر مجبور ہو کہ ہم عقل و خرد کی اصابت و استواری کا مطلقاً انکار کر رہے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ کیونکہ اس صورت

میں تو خود شریعت و دین کی صحت حجیت کے لیے کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ عقل کو سمع و نقل پر مقدم نہ ٹھہرایا جائے اور خواہ مخواہ ان میں معارضہ و تناقض کی صورتیں نہ پیدا کی جائیں۔[۱]

دلائل کا سمع و عقل کے دو خانوں میں انقسام پذیر ہونا بجائے خود مدح و ذم کا سبب نہیں کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی دلیل بیک وقت عقلی بھی ہو اور سمعی بھی

۱۰۔ تعارضِ ادلہ کے ضمن میں آخری اور اصولی بات یاد رکھنے کی یہ ہے کہ کسی دلیل کا سمعی و عقلی ہونا بجائے خود لائقِ مدح و ذم نہیں ہے۔ اس تقسیم سے صرف یہ چیز واضح ہوتی ہے کہ دلیل کا سرچشمہ کیا ہے؟ کیا کتاب و سنت کے ذرائع سے یہ فکر و نظر کے سامنے آتی ہے یا عقل و خرد کی طرفہ طرازیوں نے اسے جنم دیا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ دلیل شرعی ہے تو اس کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا کہ اس کو شریعت نے پیش کیا ہے۔ اس میں یہ شے قطعاً داخل نہیں ہے کہ یہ عقل و خرد کے تقاضوں کے خلاف ہے بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک دلیل بیک وقت شرعی و سمعی بھی ہو اور عقلی بھی کیونکہ شریعت کی ضد بدعت ہے، عقل و خرد نہیں۔ مثلاً قرآن نے جو اثباتِ باری، توحید باری، اس کی صفات اور معاد وغیرہ مسائل پر روشنی ڈالی ہے اور ان حقائق کو قلب و ذہن میں اتارنے کے لیے استدلال و استنباط کے جو پیمانے استعمال فرمائے ہیں وہ اس لحاظ سے خالصتاً عقلی ہیں کہ عقل ان کی تائید کرتی ہے اور اس لحاظ سے انہیں شرعی و سمعی بھی کہا جا سکتا ہے کہ انہیں قرآن حکیم نے پیش کیا ہے۔

قرآن حکیم عقل کی مخالفت نہیں کرتا بلکہ وہ بار بار عقلی دلائل کی استواریوں کی طرف توجہ دلاتا ہے۔

سنریهم آیا تنافی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱ ص ۹۸ تا ۱۱۲

یکف بربک انه علی کل شئٍ شهید۔ (۴۱:۵۳)

ترجمہ: ہم عنقریب انہیں اپنی نشانیاں دکھائیں گے۔ باہر کی دنیا میں بھی اور خود ان کے نفس و باطن کی دنیا میں بھی۔ یہاں تک کہ یہ حقیقت نکھر کر ان کے سامنے آ موجود ہوگی کہ قرآن کی باتیں صحیح ہیں۔ کیا تمہارے پروردگار کے بارے میں یہ کافی نہیں کہ وہ ہر شے کا نگران اور جاننے والا ہے۔

یہ ہیں اختصار کے ساتھ ان اٹھارہ تنقیحات کی تفصیلات جو علامہ نے تعارضِ ادلہ کی بحث کے ضمن میں قائم کی ہیں اور ثابت کیا ہے کہ یا تو ان میں تعارض و مناقضہ کی کوئی صورت پیدا ہی نہیں ہوتی اور یا پھر اگر سوءِ فہم سے ایسی صورت حال پیش آ ہی جائے کہ ان دونوں میں ان بن نظر آئے تو اس صورت میں تقدم سمعیات یا شرائع کو حاصل ہوگا، غیر متعین اور غیر منضبط عقل کو نہیں۔ ہم نے اس سلسلے میں علامہ کے صرف اہم نکات سے تعرض کیا ہے جن کو انھوں نے بسط و تفصیل کے ساتھ جابجا اپنی کتاب میں تکرار و اعادہ کے چٹخاروں کے ساتھ بیان کیا ہے۔ پیرایہ اظہار اور ترتیب کا خیال عمداً نہیں رکھا اس لیے کہ اسلوب کے اس انداز کا اگر تتبع کیا جاتا جو علامہ نے اختیار کیا ہے تو یہ اردو دان حضرات کے لیے نہ صرف دلچسپی کا موجب نہ ہوسکتا بلکہ اس کی افادیت بھی گھٹ جاتی۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ اختصار کے باوجود حتی الامکان اس بحث کا کوئی مفید، اہم اور علمی پہلو قلم کی زد سے باہر نہ رہنے پائے۔ اس سلسلے میں تنقید سے بھی ہم نے گریز کیا ہے، تا کہ علامہ کے خیالات و افکار کو سمجھنے میں مدد مل سکے۔

اس پوری بحث میں فیصلہ کن یہ بات ہے کہ عقائد کے باب میں سمعیات کے دائرۂ اطلاق کو متعین کیا جائے

لیکن نفسِ موضوع تشنہ رہے گا اگر ہم اس مرحلے پر سمعیات و عقلیات کے متعلق دو اہم نکتوں کی وضاحت نہ کر دیں۔ یہاں اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ بقول

علامہ کے ان دونوں میں خطِ امتیاز کھینچنا مشکل ہے۔ تاہم اپنے مفہوم و معنی اور مزاج و نتائج کے اعتبار سے دونوں کے دائرے الگ الگ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ سمعیات کا دائرہ کن وسعتوں کا حامل ہے اور عقلیات کی تگ و تاز دینیات کی حد تک کس درجہ ضروری ہے۔

علامہ نے عقل و دین کے جن پہلوؤں پر بحث کی ہے، وہ بلاشبہ اتنی جامع تحقیقی اور فیصلہ کن ہے کہ اس پر کسی اضافے کی گنجائش نہیں۔ مگر یہ دو سوال بہر حال حل ہونا چاہئیں کہ سمعیات سے کیا مراد ہے اور وہ کونسا نقطۂ اتصال ہے کہ جہاں یہ دونوں متوازی خطوط باہم ملتے ہیں۔

بات یہ ہے کہ علامہ جب سمعیات کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں کتاب، سنت اور سلف کی تشریحات سب چیزیں قدرتاً داخل ہوتی ہیں۔ ان کے استدلال کی بنیاد اس جانے بوجھے عقیدے پر مبنی ہے کہ حجیت و استناد کے یہی وہ تین پیمانے ہیں کہ جن سے ہم دینیات کے پورے نقشے کو مرتب کر سکتے ہیں۔ انہی سے ہماری روزمرہ کی عملی ضروریات ماخوذ ہیں۔ انہی پر تعبیر و تشریح کے قیمتی ذخائر کا انحصار ہے اور یہی وہ اصول و مبادی ہیں جو عقائد و صفات سے متعلق ہمارے تصورات کی تشکیل و تعیین کرتے ہیں۔

ہمارے نزدیک سمعیات کا دائرہ استناد اس حد تک پھیلا ہوا نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کتاب و سنت کے بغیر ہم اپنے اعمال کو متعین سانچوں میں نہیں ڈھال سکتے اور نماز، روزہ، حج یا زکوٰۃ کی ضروری تفصیلات کو ترتیب و نظم کی ایک خاص زنجیر میں منسلک نہیں کر سکتے۔ یہ بھی درست ہے کہ سلف کے اقوال و تصریحات سے ہمیں اس دور کے افکار و تصورات کو متعین کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

لیکن صفات و الٰہیات کی نازک بحثوں میں ہمیں قرآن اور صرف قرآن پر بھروسہ کرنا پڑے گا اور صرف اسی کی روشنی میں ایمانیات و عقائد کی گتھیوں کو سلجھانا ہوگا۔ سلف تو سلف خود حدیث بھی اس لائق نہیں کہ اس معاملے میں ہماری رہنمائی کا فرض انجام دے سکے۔ اس لیے کہ حدیث کی حجیت و استناد کو مان لینے کے باوجود اور اس کے فیوض و برکات کی گوناگونیوں سے بہرہ مندیوں کے باوصف یہ تسلیم کر لینا سخت مشکل ہے کہ عقائد و

الٰہیات کا ''کارخانہ'' جس درجہ حزم واحتیاط چاہتا ہے اور جس قدر الفاظ و بیان کی تعیین کا مقتضی ہے، روایت ونقلِ حدیث کے سلسلے میں اس کا پورا پورا خیال رکھا جاسکا ہے۔

جو حضرات علوم حدیث میں معمولی دستگاہ رکھتے ہیں وہ بھی اسی حقیقت سے آگاہ ہیں کہ سنت کا جو حصہ ہم تک پہنچا ہے وہ اکثر و بیشتر روایت بالمعنی پر مبنی ہے۔ یعنی اس میں الفاظ و پیرایۂ بیان کی ٹھیک ٹھیک استواریاں منعکس نہیں ہو پائیں۔ اور عقائد وصفات کا معاملہ ایسا نازک، ایسا اہم اور ایسا پیچیدہ ہے کہ اس کا تمام تر انحصار ہی الفاظ و پیرایۂ بیان کی متعین دلالتوں پر ہے۔ یہی نہیں اس میں بسا اوقات ایک لفظ اور ایک اسلوبِ اظہار ایسا فیصلہ کن، ایسا قطعی اور شکوک وشبہات کے دل بادلوں کو ہٹا دینے والا ہوتا ہے کہ اس کی جگہ اگر کوئی دوسرا مترادف لفظ رکھ دیا جائے یا اسی سے ملتا جلتا دوسرا اندازِ بیان اختیار کیا جائے تو اس سے مفہوم ومعنی کا رخ بالکل بدل جاتا ہے۔

ان حالات میں ظاہر ہے کہ کم از کم صفات کی حد تک ہمیں صرف کتاب اللہ ہی پر اعتماد کرنا چاہیے کہ جس کا ایک ایک لفظ اور شوشہ بعینہ محفوظ ہے اور جس میں عقائد و ایمانیات کی جملہ نزاکتوں کا معجزانہ حد تک خیال رکھا گیا ہے۔

عقل ودانش کا صحیح مصرف

رہا یہ سوال کہ عقلیات کا دائرۂ اثر کن کن وسعتوں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے؟ تو یہ بالکل واضح ہے۔ کانٹ (Kant) کا خدا بھلا کرے، اس نے کتنی اچھی بات کہی ہے کہ خرد ودانش کی تگ وتاز کو صرف محسوسات تک محدود رہنا چاہیے اور اس سے آگے کے ان حقائق سے تعرض نہیں کرنا چاہیے کہ جن کا تعلق الٰہیات کے اسرار ورموز سے ہے۔ یعنی اس کو اس بات کی اجازت تو دی جاسکتی ہے کہ یہ مادے کے مضمرات کو معرض ظہور میں لائے۔ فطرت کے تیور پہچانے، ہوا میں اڑے اور نجوم وکواکب پر اپنی فتح وتسخیر کی کمندیں پھینکے۔

اور ہمارے نزدیک اس کو اس بات کا حق بھی ہے کہ حکمرانی اور سطوت کے نئے نئے

نقشے تجویز کرے اور بتائے کہ جہاں بانی و کشور کشائی کے اصول کیا ہیں۔ اسی طرح اس کو اس بات کی بھی کھلی اجازت ہے کہ حالات و ظروف کے تحت اقتصادیات و اجتماعیات کے نئے نئے انداز مقرر کرے۔ مگر الٰہیات کے دائرے میں اس کو اپنے حدود سے متجاوز ہونے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ اس اقلیم میں صرف وحی و کتاب اور اللہ کے برگزیدہ انبیاء و رسل ہی کی حکمرانی ہے اور انہی کا سکہ چلتا ہے۔

مزید برآں یہ مسئلہ عقل و دانش کا نہیں کہ عقائد کی تخلیق کرے یا اللہ تعالیٰ کے بارے میں کسی خاص نقطہ نظر کی تائید کرے۔ یہ اشکال دین سے متعلق ہے۔ اسی نے اس کو پہلے پہل دریافت کیا ہے اور اس کے ساتھ اخلاقی اقدار وابستہ کی ہیں۔ لہٰذا منطقی طور پر اسی کو یہ حق بھی پہنچتا ہے کہ اس کے بارے میں مزید روشنی بہم پہنچائے۔

مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ اس معاملے میں عقلیات بالکل بے مصرف ہیں یا ان سے اس سلسلے میں کوئی مفید کام لیا ہی نہیں جا سکتا۔ عقلیات کا کام یہ ہے کہ جب سمعیات عقائد و تصورات کا ایک نقشہ مرتب کر دے تو اس میں مناسب رنگ بھرے، اس کے لیے فہم و ادراک کے موزوں سانچے مہیا کرے، اس کی نوک پلک سنوارے اور ایک منظم نظامِ فکر کی حیثیت سے پیش کر دے۔

ہمارا یہ تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ عقلیات و سمعیات دونوں سے الٰہیات کی تعمیر نو کے سلسلے میں کام لینا چاہیے۔ ہم ان دونوں کو پہلو بہ پہلو رکھنے اور ان دونوں سے بیک وقت استفادہ کرنے کے اس بنا پر بھی حامی ہیں کہ ان کے امتزاج سے الٰہیات کا جو نقشہ ترتیب پائے گا وہ نسبتاً زیادہ متوازن، زیادہ قابلِ فہم اور زیادہ یقین آفرین ہوگا۔ یعنی جہاں عقل یکسر تجرید چاہتی ہے، تنزیہہ کی حامی ہے اور کسی ایسی چیز پر مطمئن نہیں ہو سکتی جس میں جسمانیت کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے، وہاں مذہب کا عمومی رخ چونکہ عامتہ الناس کے افہام و تفہیم کی طرف ہے اس لیے اس میں تشبیہ اور تمثیل کا رنگ چوکھا ہے۔ ان دونوں سے بیک وقت استفادے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں جو ہیولیٰ تیار ہوگا اس میں دونوں طرح کی خوبیاں پائی جائیں گی۔ مذہب کی تعیین، اثبات اور

حیات آفرینی بھی اور فکر و اندیشہ کی تجزیہ اور تجرید بھی۔

کیا قرآنِ حکیم کسی منفرد اسلوب استدلال کا حامل ہے؟

اب ہم براہِ راست تیسرے سوال سے دوچار ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کیا قرآنِ حکیم کسی منفرد طریقِ استدلال کا حامل ہے، جس سے الٰہیات کی پیچیدگیوں کو حل کیا جا سکے۔

عدل جس طرح اخلاقیات میں ایک پیمانہ ہے، اسی طرح استدلال و منطق میں بھی فیصلہ کن اصول کی حیثیت رکھتا ہے

بات یہ ہے کہ عقیدہ و الٰہیات کے حقائق کی تشریح کا تعلق دراصل اس چیز سے ہے کہ کوئی شخص ایمان کے کس درجے پر فائز ہے، یا وہ کس حد تک قرآن کے لطائفِ بیان سے آگاہ اور اس کے ذوقِ استدلال سے واقف ہے۔

مثلاً صحابہ کے مقدس اور پاکباز گروہ کو کبھی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ وہ توحید باری، اثباتِ نبوت اور معاد کے مسائل پر استدلال و قیاس کی بوقلمونیوں کی روشنی میں غور کریں، اس لیے کہ انہوں نے آفتابِ نبوت کی جلوہ آرائیوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اور ریاضِ رسالت کی شمیم آرائیوں سے بغیر کسی وساطت کے قلب و ذہن کو مہکانے کی سعادت حاصل کی تھی۔ ان کے نزدیک آنحضرتؐ کی زندگی، آپؐ کا اسوۂ حسنہ، کردار و سیرت کی عظمت اور روزمرہ زندگی کی تابانیاں دلائل و براہین تھے، جن کے ہوتے ہوئے کسی مصنوعی منطق کی حاجت ہی نہیں تھی۔ یعنی یہ نفوسِ قدسیہ ایمان و عشق کی اس منزل پر فائز تھے، جہاں بقول ابوسلیمان المنطقی کے لِمَ (کیوں) ساقط ہو جاتا ہے۔ کیف (کس طرح) باطل ٹھہرتا ہے۔ هلّا (کیوں نہیں) زوال و فنا کے گھاٹ اتر جاتا ہے اور لو (کاش ایسا ہوتا ہے)، کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

قرآنِ حکیم کی منفرد دلیل "برہانِ اولیٰ" کی تشریح

ان لوگوں کے نزدیک توحید، نبوت اور معاد کے مسائل علم و ادراک اور قیاس و

استدلال یا فکرو تدبر کی طرفہ طرازیوں کا نتیجہ نہیں تھے بلکہ ان کی حیثیت ان کے ہاں ذاتی تجربہ کی تھی۔ انہوں نے تعلق باللہ کی لذتوں کو خود آزمایا تھا۔ نبوت کے شواہد عملی کو نہ صرف بچشم خود دیکھا تھا بلکہ اس سے اپنے کردار و سیرت کے گوشوں کو سجایا اور آراستہ بھی کیا تھا۔ اسی طرح معاد اور حشر کے مبشرات و منذرات کے بارے میں جو ایمان، جس درجہ یقین اور اذعان حاصل تھا، اسے صرف سال اور تجربہ ہی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، علم وادراک سے نہیں!

تابعین کے مبارک دور تک یقین و اذعان کی ان شمعوں کو ہم روشن و فروزاں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ اس دور میں عجمی افکار کی ریشہ دوانیاں اسلامی حلقوں میں شروع ہو چکی تھیں، تاہم عربیت کا ذوق ابھی تازہ اور زندہ تھا اور لوگ قرآن کے منہاجِ استدلال سے اچھی طرح آشنا تھے۔ اس کے بعد جب علوم عقلیہ کا چرچا ہوا، عربیت کا ذوق گھٹا اور قرآن کے اسالیبِ بیان سے شیفتگی کم ہوئی تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ حق و صداقت کو ارسطو کے بتائے ہوئے طریقوں میں منحصر سمجھنے لگے۔ یہاں تک کہ بعض بدنصیبوں نے تو یہ کھلے بندوں کہنا شروع کر دیا کہ قرآن محض اخبار و دعاوی پر مشتمل ہے اور جب تک فلسفہ و اندیشہ کی منت پذیریوں کو قبول نہ کیا جائے اس وقت تک ان اخبار و دعاوی کی صداقت ثابت نہیں کی جاسکتی۔

علامہ نے جو قرآن کے منفرد منہاجِ استدلال کی بحث چھیڑی ہے تو اس کا تعلق دراصل تاریخ کے اسی دور سے ہے جب لوگوں نے بجائے قرآن میں تفکر و تدبر کرنے کے علوم عقلیہ کو فکر و نظر کا محور ٹھہرایا اور اس کتاب ہدیٰ کی صاف ستھری، واضح اور فہم و ادراک کی گرفت میں آنے والی منطق کو چھوڑ کر ارسطو کی پیچیدہ منطق کو اختیار کیا، جب عربیت کا ذوق بگڑا اور عجمی خیالات نے ذہنوں پر پوری طرح قبضہ جما لیا۔

ہم فصل اول میں ''اہل منطق کی واماندگیاں'' کے تحت بتا آئے ہیں کہ علامہ کے نقطۂ نظر سے ارسطو کی یہ منطق کس حد تک معقول ہے اور کس حد تک اس سے ایمان و عقیدہ کی استواریوں کے سلسلے میں کام لیا جاسکتا ہے۔ ہم ان تمام بحثوں سے فارغ ہو چکے ہیں جن میں علامہ نے منطق کے ایک ایک مسئلے کا تجزیہ کیا ہے اور ایک ایک مسلمہ کی دھجیاں بکھیری ہیں اور رنگارنگ دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ان نادانوں نے جس چیز کو آبِ شیریں سمجھ کر

کام و دہن کو تر کرنا چاہا ہے اس کی حیثیت سراب سے زیادہ نہیں۔ اور جن معانی کو یہ "دلیل و برہان" کا پرشکوہ لیبل لگا کر پیش کرتے ہیں، منطق وخرد کی رو سے ان کا درجہ بس اتنا ہی ہے کہ ان کو سفسطہ سے تعبیر کیا جائے۔ اس مرحلے پر ہم اس پوری تنقیدی بحث کا اعادہ نہیں کرنا چاہتے۔

مقصد صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جن لوگوں نے علامہ کی تصنیفات کے ان حصّوں کا بغور مطالعہ کیا ہے جن میں انہوں نے منطق وفلسفہ کی فسوں سازیوں کو بے نقاب کیا ہے، ان کے دل میں قدرتاً یہ سوال چٹکی لیتا ہے کہ بہت اچھا، منطق وفلسفہ غلط، عقل واندیشہ کی لن ترانیاں بے جا اور ارسطو کا بتایا ہوا طریقِ استدلال بے معنی، لیکن کیا اس کے مقابلے میں قرآن حکیم نے بھی کسی مثبت طریقِ استدلال کی نشاندہی کی ہے جس سے توحید، نبوت اور معاد ایسے مسائل پر روشنی پڑ سکے۔

یہ سوال صرف قاری ہی کے دل میں خلش پیدا نہیں کرتا بلکہ بحث وتنقید کے دوران اکثر وبیشتر خود علامہ کو بھی کھٹکا ہے۔ اور انہوں نے بارہا اپنی تصنیفات میں اس کا نہایت ہی پراعتماد اور ایجابی لب ولہجہ میں جواب بھی دیا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ قرآن حکیم نے صرف تہذیب وتمدن کے اصول ہی بیان نہیں کیے ہیں، صرف اوامر ونواہی کا نقشہ ہی نہیں تیار کیا ہے اور صرف عقائد وتصورات کی گتھیوں کو نہیں سلجھایا ہے بلکہ اس کا اپنا ایک نظامِ استدلال اور اسلوبِ بیان بھی ہے۔ یہ جب ذہنوں کو عقل وتدبر پر ابھارتا ہے، کائنات میں غور وفکر کی دعوت دیتا ہے اور اپنی تعلیمات کو نور و حکمت سے تعبیر کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ جو کچھ بیان کرے اور جن حقائق کو پیش کرے، ان کو عقل وحکمت کی کسوٹیوں پر پورا بھی اترنا چاہیے۔

قرآن کا اپنا ایک انداز استدلال ہے جو یونانی انداز سے قطعی مختلف ہے اور اس کی اپنی ایک منطق ہے جو ارسطو کی منطق سے بالکل جدا اور منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ علّامہ اس دعویٰ کو اپنی کتابوں میں بار بار پیش کرتے ہیں۔ وہ کیا اندازِ استدلال اور منہاجِ فکر ہے؟ علامہ نے جستہ جستہ اپنی تحریروں میں ان کا ذکر کیا ہے۔

قرآن نے امثال سے دلائل کا کام لیا ہے

قرآن کا دعویٰ ہے کہ وہ امثال کی روشنی میں دین کی بہت سی حقیقتوں کو بیان کر دیتا ہے۔

ولقد ضربنا للناس فی ھذا القران من کل مثل۔ (روم: ۸۵)

ترجمہ: اور ہم نے لوگوں کو سمجھانے کے لیے اس قرآن میں ہر طرح کی مثال بیان کر دی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ اگر ان امثال کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے اور ان کا منطقی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ کسی نہ کسی دلیل و برہان کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔[۱]

علامہ کا دعویٰ ہے اور بجا دعویٰ ہے کہ عدل و انصاف کے پیمانے صرف یونانیوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں بلکہ خود قرآن نے دلائل و حجج اور براہین کے سلسلے میں ایک میزان اور کسوٹی پیش کی ہے۔ چنانچہ قرآن کی اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے:

اللہ الذی انزل الکتاب بالحق و المیزان۔(شوریٰ: ۱۷)

ترجمہ: خدا ہی تو ہے جس نے سچائی کے ساتھ کتاب نازل فرمائی اور عدل و انصاف کی ترازو بھی۔

یہ ترازو کیا ہے؟ جس کے ذریعے حق و انصاف کو باطل و ناحق سے الگ کیا جا سکتا ہے۔ قرآن حکیم نے ان اصولوں کی طرف بھی فکرو تدبر کے رخوں کو پھیرا ہے۔

دو اہم اصولوں کی نشاندہی۔ دو مماثل اشیاء کا حکم ایک ہوگا اور دو متفرق اشیاء کا مختلف

مثلاً قرآن حکیم نے اس عقلی پیمانے کی نشاندہی کی ہے کہ وہ متماثل چیزوں کا حکم ایک ہوگا اور دو متفرق اشیاء میں حکم و فیصلہ کے اعتبار سے فرق کیا جائے گا۔ بظاہر یہ دو سادہ سی حقیقتیں ہیں مگر غور کیجئے تو یہ قیاس و استدلال کے دو پیمانے ہیں اور ان پیمانوں سے کتنے ہی

۱۔ ایضاً، ص ۱۴

مسائل ہیں جو حل ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے اس اصول سے خود بھی کام لیا ہے۔ حشر میں تفاوت اجر و عمل کی توجیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:

افمن کان مومنا کمن کان فاسقالا یستون۔ (سجدہ: ۱۸)

ترجمہ: بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو فاسق ہو؟

بتائیے ارسطو جب حد اوسط (Middle Term) کی دریافت پر فخر و ناز کرتا ہے تو کیا وہ اس حقیقت سے مختلف کوئی شے ہے کہ تمام مشترکات کا حکم ایک ہے۔ یعنی قیاس واستدلال کی استواریاں اُسی وقت قائم رہ سکیں گی جب ہم یہ دیکھیں گے کہ آیا زیر بحث امور میں کوئی شے مشترک اور جامع بھی ہے یا نہیں![۱]

علامہ اس سیاق میں بڑے کام کی بات کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن فکر و استدلال کے سلسلے میں کسی لگے بندھے طریق کی طرف دعوت نہیں دیتا اور نہ وہ کسی جامد اور بے لوچ عقلی منہاجِ اثبات کو، ہر ہر صورت میں قطعی و یقینی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اصل شے عدل ہے، جس کی طرف وہ بار بار توجہ دلاتا ہے۔

ان اللہ یامر بالعدل۔ (نحل: ۹۰)

ترجمہ: اللہ عدل کا حکم دیتا ہے۔

لہٰذا یہ عدل اگر قیاس واستدلال اور ترتیبِ مقدمات کی کسی شکل میں منعکس ہوتا ہے تو اخذ کردہ نتائج بھی صحیح ہوں گے اور اگر قضایا میں منطقی ترتیب کے باوجود عدل منعکس نہیں ہوتا تو اخذ کردہ نتائج بھی صحیح نہیں ہو سکتے۔[۲]

یہاں تک تو بحث ونظر کا رنگ عمومی ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ منفرد اور متعین دلیل کیا ہے، جس کو قرآن نے اکثر و بیشتر توحید و معاد کے سلسلے میں پیش کیا ہے۔ علامہ اس دلیل کو "برہانِ اولیٰ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اس کے دو مختلف اطلاق ہیں۔ پہلے اطلاق

۱۔ الرد علی المنطقیین: علامہ ابن تیمیہ۔ ناشر عبدالصمد شرف الدین بمبئی ۱۹۴۹ء، ص ۱۷، ۳، ۲۷، ۳

۲۔ ایضاً ص ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۷۳، ۳۷۳

کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام معنوی خوبیاں اور محاسن جو انسان کے لیے وجہ فضیلت ہو سکتی ہیں، وہ بطریق اولیٰ اللہ تعالیٰ کے حق میں ثابت ہیں، اور وہ تمام عیوب جن کے انتساب سے خود حضرتِ انسان گریزاں ہے بطریق اولیٰ ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے منسوب کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ قرآن سے اس طریق استدلال کی مثال ملاحظہ ہو:

ویجعلون للہ البنات سبحنہ ولھم ما یشتھون۔ واذا بشر احدھم بالانثی ظل وجھہ مسودا وھو کظیم۔ یتواری من القوم من سوء مابشر بہ ایمسکہ علی ھون ام یدسہ فی التراب الاساء ما یحکمون۔ للذین لا یؤ منون بالآخرہ مثل السوئہ وللہ المثل الاعلی وھو العزیز الحکیم۔ (النحل: ۵۷، ۶۰)

ترجمہ: یہ لوگ خدا کے لیے تو بیٹیاں تجویز کرتے ہیں اور وہ ان سے پاک ہے اور اپنے لیے بیٹے جو مرغوب و دلپسند ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی کو بیٹی کے پیدا ہونے کی خبر ملتی ہے تو اس کا منہ غم کے سبب کالا پڑ جاتا ہے اور وہ اندوہناک ہو جاتا ہے اور اس خبرِ بد کی وجہ سے لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے اور سوچتا ہے کہ آیا ذلت برداشت کر کے لڑکی کو زندہ رہنے دے یا زمین میں گاڑ دے۔ دیکھو ان کا یہ فیصلہ بہت برا ہے، جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے انہی کے لیے بری باتیں شایاں ہیں اور خدا کو صفتِ اعلیٰ زیب دیتی ہے اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

یعنی اس آیت میں جہاں مشرکین مکہ کو اس بات پر سرزنش کرنا مقصود ہے کہ وہ لڑکیوں کی پیدائش کی خبر پر ناک بھوں کیوں چڑھاتے ہیں، وہاں یہ اصول بیان کرنا بھی مقصود ہے کہ جن خوبیوں کو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے بھی بطریق اولیٰ پسند کرو اور جو چیز تمہارے لیے عیب و نقص شمار ہوتی ہے اس کو اللہ تعالیٰ کے حق میں بھی عیب و نقص ہی سمجھو۔[۱]

۱۔ ایضاً، ص ۳۵۱

دوسرا اطلاق اگرچہ اس سے مستفاد، ماخوذ یا اسی پر متفرع ہے تاہم اس کی دلالت اس سے کسی قدر مختلف ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی ایک حقیقت کو تم نے بر بنائے مشاہدہ ایک مرتبہ مان لیا اور اس کے امکان میں کسی انداز کے شبہات کو نزدیک نہیں آنے دیا تو اسی حقیقت کے اعادہ کو بطریق اولیٰ تسلیم کر لینا چاہیے[۱]۔ استدلال کے اس انداز کو قرآن حکیم نے اثبات معاد کے سلسلہ میں اکثر پیش فرمایا ہے:

اولم یروا ان اللہ الذی خلق السموات والارض قادر علی ان یخلق مثلھم وجعل لھم اجلا لاریب فیہ۔ فابی الظلمون الا کفورا۔ (بنی اسرائیل: ۹۹)

ترجمہ: کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ خدا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے، اس بات پر قادر ہے کہ ان جیسے لوگ پھر پیدا کر دے اور اس نے ان کے لیے ایک وقت مقرر کر دیا ہے جس میں کچھ بھی شک نہیں لیکن ظالموں نے ادبدا کے اس کا انکار ہی کیا۔

اولیس الذی خلق السمٰوت والارض بقادر الا ان یخلق مثلھم؟ بلی، وھوا الخلق العلیم۔ (یٰسین: ۸۱)

ترجمہ: بھلا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، کیا وہ اس بات پر قادر نہیں کہ ان کو پھر ویسے ہی پیدا کر دے؟ کیوں نہیں۔ وہ تو بڑا پیدا کرنے والا اور علم والا ہے۔

اولم یروا ان اللہ الذی خلق السمٰوات والارض ولم یعی بخلقھن بقادر علی ان یحیی الموتی؟ بلی، انہ علی کل شی قدیر۔ (احقاف: ۳۳)

ترجمہ: کیا انہوں نے نہیں سمجھا کہ جس خدا نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور ان کے پیدا کرنے سے تھکا نہیں وہ اس بات پر قادر ہے کہ مُردوں کو زندہ کر دے، ہاں وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۶

غرض یہ ہے کہ جب اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ اس دنیا کو اللہ تعالیٰ نے نعمتِ وجود سے بہرہ ور کیا ہے تو اب آخرت کے معاملے میں کیا استحالہ درپیش ہے۔

قرآن کی یہ دلیل ایسی سہل، ایسی دلنشین اور قلب و ذہن کے وسوسوں کو دور کرنے والی ہے کہ کوئی منطقی دلیل اثر آفرینی میں اس کی حریف نہیں ہو سکتی۔ اور لطف یہ ہے کہ یہ بیک وقت ایسی عام فہم بھی ہے کہ ایک عامی بھی اس سے پورا پورا استفادہ کر سکے اور ایسی حکیمانہ بھی کہ عقل و خرد کے اونچے تقاضوں کو بھی بوجہ احسن مطمئن کر سکے۔

امثلہ اور برہانِ اولیٰ کے علاوہ بھی دلائل کا ایک انداز ہے۔

اقسام القرآن اور فواصل کی اہمیت

افسوس ہے کہ اس موضوع پر علامہ نے اپنی متعدد تصنیفات میں چند اچٹتے ہوئے سے اشارات ہی پر اکتفا کیا ہے۔ حالانکہ یہ موضوع اس سے کہیں زیادہ تفصیل چاہتا تھا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ان ارشادات کو محض سنگ میل اور نشانِ راہ قرار دیا جائے اور اس نہج و اسلوب کو آگے بڑھایا جائے۔ ہماری رائے میں امثلہ اور دلیلِ اولیٰ کے علاوہ بھی قرآن حکیم میں کچھ ایسی چیزیں ہیں جن کو ادلہ یا براہین و شواہد کی ایک مؤثر نوعیت ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ مثلاً ''اقسام القرآن'' ایک مخصوص اسلوب شہادت کی حامل ہیں۔ جس کی تعیین ہونا چاہیے۔ اس سلسلے میں حافظ ابن قیم اور مولانا حمید الدین فراہی کی تصنیفات سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ فواصل یعنی خواتیم آیات جنہیں لوگ محض سجع و قافیہ بندی کی قبیل کی چیز سمجھتے ہیں یہ بھی اپنے اندر استدلال و استناد کے کچھ پیمانے چھپائے ہوئے ہیں جن کی نشاندہی ہونا چاہیے۔ اور سیاق و سباق کے مطالعہ و تدبر کے بعد بتانا چاہیے کہ ان میں کن کن حقائق کو کس کس انداز سے پیش کیا گیا ہے۔[1] اسی طرح اگر اس خاص نقطہ نظر سے قرآن کا جائزہ لیا جائے کہ اس نے دعوت و تبلیغ کے سلسلے میں خصوصیت کے ساتھ دلائل و براہین کی کن نوعیتوں سے کام لیا ہے تو یہ نہ صرف قرآن کی بہت بڑی خدمت متصور ہو گی بلکہ اس سے علم و آگاہی کے نئے دائروں اور زاویوں کا پتہ چلے گا۔

۱۔ ہم نے اپنی کتاب ''مسئلہ اجتہاد'' میں استدلال کی اس نوعیت کی طرف کچھ واضح اشارات کیے ہیں۔ دیکھیے بحث فواصل

فصل چہارم

صفاتِ باری

قرآن کی تائید۔ مسئلہ صفات کا اشکال۔

اثبات و تجرید کے دو گونہ تقاضے

منطق کی تردید، فلسفہ کا ابطال اور سمعیات کے تقدم کی بحثیں دراصل تمہیدات ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی فکر تگ و تاز کا حقیقی میدان جس میں وہ گھوم پھر کر آنا چاہتے ہیں، صفات سے متعلقہ نکات کی تشریح ہے۔ ان تمام سابقہ بحثوں کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں ذہن وضاحت اور نکھار کی اس منزل تک پہنچ جائے، جہاں شکوک و شبہات کے بادل چھٹ جاتے ہیں اور حقیقت پوری تابانی کے ساتھ جلوہ گر ہو کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے۔ علامہ نے اس سلسلے میں جن حکیمانہ افکار کا اظہار کیا ہے اور فکر و تعمق کے جن گوہر ہائے یکدانہ کو صفحاتِ قرطاس پر بکھیرا ہے ہم ان کو مندرجہ ذیل تین عنوانوں میں تقسیم کیے دیتے ہیں۔

۱۔ ذات و صفات میں تعلق و ربط کی نوعیت۔

۲۔ خلیق و ابداع کا اشکال، اور

۳۔ شئون و حالات، یا ضمنی صفات

صفات کا اشکال کیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے مابعد الطبیعیات کے اس پس منظر پر ایک سرسری نظر ڈال لینا ضروری ہے جس کا پھیلاؤ ساتویں صدی ہجری تک کے خیالات و افکار کا احاطہ کیے ہوئے اور جس کی وسعتیں ارتقاء و تغیر کے اس پورے نشیب و فراز کو گھیرے ہوئے ہیں جس نے اس طویل عرصے میں اندیشہ و فکر کی بے باکیوں اور حکمت و دین کی احتیاطوں میں جنگ و پیکار کی ایک آگ سی بھڑکائے رکھی۔ مختصراً یوں سمجھئے کہ اس اثناء

میں مسئلہ صفات کے دو پہلوؤں پر خصوصیت سے غور وفکر کی قوتیں صرف کی گئیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کو موصوف بہ صفات سمجھا جائے اور نعوت وشئون کا حامل قرار دیا جائے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں تنزیہہ وتجرید کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دی جائے۔

محدثین اور ائمہ اہل السنّت کا متفقہ مؤقف

اول الذکر پہلو کے قائل سلف، محدثین اور خصوصیت سے حنابلہ کے سرکردہ اور ممتاز افراد ہیں اور اس مؤقف کو اہل السنّت کا مقبول اور جانا بوجھا عقیدہ قرار دینا چاہیے۔

دوسرے پہلو کو معتزلہ، جہمیہ اور حکماء نے پیش کیا۔

ان دونوں گروہوں کے مابین اعتدال سے لے کر غلو تک کی تمام صورتوں کو آزمایا گیا۔ جو لوگ اثبات صفات کے حامی تھے انہوں نے احتیاط وتوسط سے لے کر تجسیم وتشبیہ تک کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں اور تجرید وتنزیہہ کے حامیوں نے تجسیم وتشبیہ کی نفی میں اس حد تک غلو کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نفس وجود تک کے انتساب کو غلط جانا اور برملا کہنا شروع کر دیا کہ خدا کے بارے میں موجود ولاموجود کا استعمال صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر اسے موجود قرار دیتے ہیں اور صفت وجود سے متصف مانتے ہیں تو وجود کے نقائص کی نفی کیونکہ ہو سکے گی اور لاموجود قرار دیتے ہیں تو اثبات واقرار کے لیے باقی کیا رہ جائے گا۔

خدا متحرک اور فعال ہے۔ تعطیل کے مفاسد

علّامہ ابن تیمیہ کا تعلق سلف کے اس گروہ سے ہے جنہوں نے اگرچہ اثبات واتصاف پر زور دیا ہے اور اسی کو عقیدے کی وہ اساس ٹھہرایا ہے جس پر قابلِ عمل، مفید اور زندہ علم الکلام کی تعمیر ممکن ہے۔ تاہم تجرید وتنزیہہ کے تقاضوں سے بھی انہوں نے حتیٰ الامکان گریز نہیں کیا۔

حتیٰ الامکان کا لفظ ذرا تشریح طلب ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ علامہ کے متعلق یہ نکتہ ہمیشہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ وہ عقل واندیشہ کی براقیوں سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اول وآخر سلفی ہیں۔ ان کے نزدیک عقائد کی تمام تر تفصیلات کو کتاب، سنت اور سلف کی

تشریحات کی روشنی میں ترتیب دینا چاہیے۔ یہی نہیں! کتاب وسنت یا سلف کے اقوال کی تعبیر وترجمانی میں بھی یہ اصول مدنظر رہنا چاہیے۔ استدلال یا اندازِ فکر مجاز و استعارہ کی اصطلاحوں سے ہٹ کر ٹھیک اس جادہ وشاہراہ پر قائم رہے کہ جس کا تعلق ظواہرِ الفاظ یا الفاظ کی واضح دلالتوں سے ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ جب عقیدہ و ذہن کی مجبوریوں کا یہ عالم ہو تو ایسے شخص سے تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو علی الاطلاق پورا رکھنے کی امید نہیں کی جا سکتی۔

مثبتین نے عموماً اور علامہ نے خصوصاً صفات ونعوت پر کیوں زور دیا اور نافین یا تجرید وتنزیہ کے حامیوں نے اللہ تعالیٰ کو کیا سمجھا اور کن اشکالات کے تحت صفات کی نفی پر مجبور ہوئے۔ اس دلچسپ داستان کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم دونوں کے مسلک و دلائل کا منصفانہ اور بے لاگ تجزیہ کریں اور بتائیں کہ دونوں میں سے کونسا کس حد تک برسر حق ہے اور کس حد تک اس کے دلائل یا مسلک میں خامی یا خلل رونما ہے۔

صفات کے بارے میں علامہ کا نقطہء نظر، اثبات وتحقق اصل ہے اور نفی و تعطیل باطل۔ اس سلسلے میں انبیاء کا شعور وذوق زیادہ مستند ہے

ابن تیمیہ کے نزدیک صفات جیسے اللہ تعالیٰ کا سمیع وبصیر یا قدیر وحکیم ہونا ایسی چیز ہے جس میں اثبات وتحقق اصل ہے اور نفی یا تعطیل باطل۔ علامہ کا استدلال اس سلسلے میں بہت صاف، واضح اور سمجھ میں آنے والا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تمام انبیاء کا شعور وتجرہ گواہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے، ان کی ایجابیت پر زور دیا ہے اور تحقق واتصاف کو عقیدہ وایمان کی جڑ اور روح قرار دیا ہے، جس پر عمل وکردار کے غرفے استوار ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کا مقصد ہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبوبیت کے نقوش واضح کریں۔ اس کی توحید کے عملی اثرات کو قلب کی گہرائیوں میں اتاریں اور بندوں سے یا کائنات سے جو اس کے رحیمانہ ومشفقانہ تعلقات ہیں ان کو اس طرح ذہن نشین کر دیں کہ دواعیِ شوق میں اضافہ ہو، محبت والفت کے روابط بڑھیں اور انسان کو اس کی روزمرہ کی زندگی میں اپنے لیے وجۂ تسکین ٹھہرا سکے۔ خدا کا یہ تصور اثبات صفات کے ساتھ تو پورا ہوتا

ہے۔نفی یا تجرید و تعطیل کے ساتھ نہیں۔ایسا خدا تو ہر کسی کی سمجھ میں آتا ہے جو سمیع و بصیر اور جیتا جاگتا یا حی و قیوم ہو، جو بندوں کی سنتا اور ان کی تکلیفوں میں ان کے کام آتا ہو، جو مایوسیوں میں امیدوں کی روشنی عطا کرتا ہو،اور جس سے ذاتی تعلق و وابستگی نہ صرف ممکن ہو بلکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ اس تعلق کا صحیح صحیح صلہ اور اجر بھی عطا کر سکنے پر قادر ہے۔یا ایسا رگِ جاں سے قریب تر خدا سمجھ میں آتا ہے جس کی رحمتیں اور شفقتیں ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں۔مگر ایسا وجودِ مطلق، مجردِ محض صفات سے محروم اور تعلقات و تو ددات سے عاری خدا جس کو ارسطو اور اس کے متبعین پیش کرتے ہیں دل و دماغ کی کس آرزو کو جیت سکتا ہے اور فکر و عقل کی کس سطح کو اپنی طرف مائل و ملتفت کر سکتا ہے۔

ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ صرف دینی نقطۂ نظر ہی سے اہم اور ٹھوس نہیں۔خالص عقلی نقطۂ نظر سے بھی لگتا ہوا سا ہے کہ تمام انبیاء نے متفقہ طور پر خدا کی صفات کے ایجابی پہلو پر زور دیا ہے اور تجرید و تنزیہہ کے پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخور اعتناء سمجھا ہے، حالانکہ انبیاء سے زیادہ اس حقیقت سے اور کون آگاہ ہو سکتا تھا کہ تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہہ و تجسیم کی گمراہیاں لامحالہ پھیلیں گی اور خدا کے بارے میں طرح طرح کی غلط فہمیوں کو در آنے کا موقع ملے گا۔

۲۔ انبیاء کے متفقہ شعور و ذوق کے علاوہ علامہ نے قرآن حکیم کی متعدد تصریحات نقل کی ہیں کہ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفاتِ ایجابیہ سے متصف ہے۔اس کے باقاعدہ پیارے پیارے اسماء ہیں اور ایسی صفات ہیں جن کو انسانی عمل و کردار کے لیے مشعلِ راہ ٹھہرایا جا سکتا ہے۔[۱]

فله الاسماء الحسنى ۔(بنی اسرائیل :۱۱۰)

ترجمہ:اس کے نام اچھے ہیں۔

ولله الاسماء الحسنى فادعوابها۔ (الاعراف:۱۸۰)

۱۔ موافقه صحيح المنقول ،ص۵۶

ترجمہ: اور اللہ کے سبھی نام اچھے ہیں تم اس کو ناموں سے پکارو۔

اور یہ پیارے پیارے نام کیا ہیں۔ سورۂ حشر میں اس کی پوری پوری تفصیل ہی درج کردی ہے:

هو الرحمن الرحيم هو الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحٰن الله عمايشركون۔ هو الله الخالق البارى المصور له الاسماء الحسنى يسبح له مافى السموات والارض و هو العزيز الحكيم۔ (حشر: ۲۴)

ترجمہ: وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ بادشاہِ حقیقی، ہر عیب و نقص سے پاک۔ سلام و امن کا سرچشمہ، نگہبان غالب، انسانی ضرورتوں کو پورا کرنے والا، عالیشان، خدا ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔ وہی خالق، ایجاد و اختراع کرنے والا اور بوقلموں صورتیں بنانے والا ہے۔ اس کے سب اچھے سے اچھے نام ہیں۔ جتنی چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں سب اس کی تسبیح کرتی ہیں اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

خدا متحرک وفعال ہے

۳۔ تیسرا نقطہ جو علامہ کے حق میں ہے اور جس کو انہوں نے خاص اہمیت دی ہے، وہ یہ ہے کہ کم از کم اثبات کی حد تک محدثین کا اور ان ائمہ متکلمین کا کہ جنہوں نے کتاب و سنت کی روشنی میں فکر و تعمق کو پروان چڑھایا ہے، پورا پورا اتفاق ہے۔ چنانچہ محدثین میں بخاری، ابوزرعہ، ابی حاتم، محمد بن یحییٰ اندھلی، محمد بن اسحاق بن خزیمہ وغیرہ ایسے اعیان کی تصریحات اس باب میں عیاں ہیں۔[۱]

متکلمین میں ابن کلاب کے زمانے تک اس نقطے پر سب کا اتفاق رہا کہ وہ تمام

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۶

صفات جو کتاب اللہ اور سنتِ رسول میں صراحتہً مذکور ہیں، اللہ تعالیٰ کی طرف ان کا انتساب ضروری ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے صفاتِ لازمہ اور متعدیہ میں فرق قائم کیا۔ صفات لازمہ سے اس کی مراد علم اور حیات ایسی صفات ہیں جو صرف فاعل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور متعدیہ وہ ہیں کہ جو اتصاف فاعل کے ساتھ ساتھ مفعول کی بھی متقاضی ہوں جیسے خلق وغیرہ۔ اس کے نزدیک اول الذکر صفات سے تو لازماً اللہ تعالیٰ متصف ہے۔ مگر صفات متعدیہ کے ساتھ نہیں۔[۱]

۲۔ اللہ تعالیٰ کو صفات سے عاری ماننے میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس طرح وہ حی و قیوم خدا، جس نے ساری کائنات کو زندگی اور حرکت سے بہرہ ور کیا ہے خود غیر مئوثر اور غیر فعال (Inactive) یا نعیم بن حماد کے الفاظ میں مردہ ہو جاتا ہے۔

وان العرب لاتعرف الحیی من المیت الابالفعل فمن کان له فعل فهو حیٌ۔

ترجمہ: عربوں میں زندگی اور موت میں فرق فعل کا ہے۔ چنانچہ جس میں فعل ہے وہ زندہ ہے دوسرا نہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ حرکی (Dynamic) تصور بھلا قدماء سے سننے کے آپ کب متوقع ہو سکتے تھے۔ عثمان بن سعید الدارمی کی اس تصریح کو علامہ نے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متحرک یا فعال ہونے کے بارے میں ائمہ اہل السنّت کا اتفاق ہے۔ یہاں تک کہ احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عبداللہ الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور ایسے حضرات بھی اس زمرے میں شامل ہیں۔ یہ علانیہ اس بات کا اظہار کرتے تھے:

ان الحرکة من لوازم الحیاة فکل حی متحرک۔

ترجمہ: حرکت زندگی کے اولین لوازم میں سے ہے۔ اس لیے ہر ہر زندہ شئ کو حرکت سے متصف ہونا چاہیے۔

۱۔ موافقه صحیح المنقول ج۲ص۲۶

امام بخاری بھی اللہ تعالیٰ کو متحرک سمجھتے تھے۔ البتہ ان کی محدثانہ احتیاط کا یہ تقاضا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسے لفظ کو پسند نہیں کرتے تھے جو سلف سے ماثور نہیں۔ اس کے بجائے وہ اسی معنی کے لیے لفظ فعل کو زیادہ موزوں خیال کرتے تھے۔[۱]

صفات کے سلسلے میں دو اہم نکات (۱) اگر خدا کو متحرک و فعال نہ مانا جائے تو اس کا تصور اخلاق کا سرچشمہ نہیں رہ سکے گا، علاوہ ازیں (۲) وجودِ مطلق کے درجے میں اثبات بھی مشکل ہوگا

یہ تو وہ نکات تھے جن کو علامہ نے اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں دو اہم نکتے اور ہیں جن میں ایک یہ ہے کہ نفی صفات کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا تصور بالکل غیر مفید یا لا اخلاقی (Non-moral) ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی موجود مطلق یا وہ ذات بحت جس کے ساتھ صفات و نعوت کا کوئی تعلق نہیں، ہمارے لیے چشمۂ اقدار کیونکر ہو سکتی ہے؟ اور اس سے بھی آگے بڑھ کر اگر وہ قدر الاقدار اور اخلاق شعور و احساس کا سب سے بڑا منبع ہی خشک ہے اور کیفیات و شئون کی نمی سے محروم ہے تو اس میں کائنات کے ساتھ تعلق و ربط کی نوعیت کیا ہوگی اور انسان کے لیے ہدایت و اخلاق کے سلسلے میں لائق اعتماد اساس ہی کیا باقی رہ جائے گی۔

دوسرا نکتہ اس سے بھی زیادہ خطرات لیے ہوئے ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر خدا فعال نہیں ہے اور کائنات کی رنگارنگی اور گہما گہمیوں میں اس کی تخلیق و اختراع کے نمونے پائے نہیں جاتے تو ''وجودِ مطلق'' پر دلائل کیا قائم کیے جائیں گے۔ اور آپ اس محبوب حقیقی کے ساتھ فکر و ذہن کی بیداریوں کو قائم کیسے رکھ سکیں گے۔

صفات کی نفی کرنے والوں کے دلائل، تنزیہ پر مشتمل آیات واضح اور قطعی ہیں

آیئے اب ان حضرات کی بھی سنیں جن کی طرف صفات کی نفی منسوب کی جاتی ہے۔ جن لوگوں کو علامہ نافین صفات کے لقب سے ملقب کرتے ہیں، ان کے بارے میں یہ جان

۱۔ ایضاً ج ۲ ص ۶

لینا چاہیے کہ یہ اپنے کو اس نام کے ساتھ موسوم نہیں کرتے۔ ان کا دعویٰ اپنے متعلق اہل التوحید والتنزیہ ہونے کا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جو اللہ تعالیٰ کے تصور کو جسمانیت، بشریت اور خیال و وہم کے لوازم سے ماوراء اور پاکیزہ و بلند قرار دیتے ہیں۔[۱]

صفات کے بارے میں ان کے دلائل اور انداز استدلال کی نوعیت کیا ہے، اس کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات پر غور کیجئے:

۱۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ جس طرح قرآن حکیم، احادیث اور اقوالِ سلف میں ایسی تصریحات جابجا ملتی ہیں کہ جن سے اثبات صفات پر استدلال ہو سکتا ہے، ٹھیک اسی طرح اور اس سے زیادہ اہمیت کے ساتھ ایسی توضیحات کی بھی کمی نہیں کہ جو صاف صاف تنزیہ پر دلالت کناں ہیں۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اثباتِ صفات کے بارے میں جن آیات کو پیش کیا جاتا ہے، وہ محکم اور قطعی الدلالۃ نہیں، بلکہ اس لائق ہیں کہ انہیں مستثنیات کی صف میں رکھا جائے، لیکن جو آیات تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو نکھارتی ہیں، وہ اپنے مفہوم میں اس درجہ واضح، محکم اور دوٹوک ہیں کہ ان میں تاویل و تعبیر کی ادنیٰ گنجائش بھی پائی نہیں جاتی۔ مثلاً

لیس کمثلہ شیٔ۔ (شوریٰ : ۱۱)

ترجمہ: اس جیسی کوئی چیز نہیں۔

ولا یحیطون بہ علمًا۔ (طٰہٰ : ۱۱۰)

ترجمہ: اور وہ اپنے ناقص علم سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتے۔

ھل تعلم لہٗ سمیا۔ (مریم: ۶۵)

ترجمہ: بھلا تم اس کا کوئی ہم نام جانتے ہو؟

کیا ان آیات سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالتِ قدر کا راز تشبیہ و تجسیم میں نہیں بلکہ اس کے بےنظیر اور جسم و وہم کے حدود سے ماوراء ہونے میں مضمر ہے۔

۱۔ اساس التقدیس رازی مطبوعہ کردستان العلمیہ مصر ۱۳۲۸ھ، ص ۱۴

اس پر ان الفاظ تنزیہ کا اضافہ کیجئے، جو اللہ تعالیٰ بار بار اپنے لیے سبحان اور تعالیٰ کی صورت استعمال کرتے ہیں اور مشرکین کو تنبیہ کرتے ہیں کہ اللہ کو وہم وخیال کی ہر ہر تمثال سے بلند وبالا سمجھا جائے۔

۲۔ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ تمام اسلامی فرقوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن حکیم اور احادیث میں متعدد مقامات ایسے آتے ہیں جہاں الفاظ کی ظاہری دلالت سے قطع نظر کر کے تشبیہ واستعارہ کی آڑ لی جاتی ہے اور جہاں چاروناچار تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب تک اس انداز بیان کی توجیہ مجاز کی روشنی میں نہیں کی جائے گی معانی کی ٹھیک تعیین نہیں ہو سکے گی۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل ایسے بزرگ کو بھی بقول غزالی کے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہی بن پڑا کہ میں نے مندرجہ ذیل تین احادث میں تاویل سے کام لیا ہے حالانکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ حتیٰ الامکان ظواہر سے انحراف نہیں ہونا چاہیے۔[۱]

الحجر الاسود یمین الله۔

ترجمہ: حجر اسود اللہ کا دایاں ہاتھ ہے۔

انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن۔

ترجمہ: میں نفسِ رحمٰن کو یمن کی طرف پاتا ہوں۔

انا جلیس من ذکرنی۔

ترجمہ: مجھے جو یاد کرتا ہے میں اس کا ہم جلیس ہوں۔

اور جب احمد بن حنبل جیسی شخصیت بھی تاویل وتعبیر کی ضرورتوں سے بے نیاز نہ رہ سکی تو ہمیں بطریق اولیٰ حق پہنچتا ہے کہ جہاں ظواہر الفاظ کو تنزیہ وتجرید کی شاہراہِ مستقیم سے ہٹتا ہوا پائیں، وہاں اس کی مناسب تاویل کریں۔

نفی صفات کے معنی مطلقاً انکار صفات کے نہیں، تنزیہ کے ہیں۔ تجلیات کی بحث

متکلمین یا حکماء کیا مطلقاً صفات کے قائل نہیں؟ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں:

۱۔ ایضاً ص ۱۰۱

۳۔ نفی صفات کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم کسی مرتبے میں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف صفات کا انتساب نہیں کرتے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ صفات اس کی تجلیاتِ ذات سے وابستہ ہیں اور ذات فی نفسہٖ مجرد، بحت اور ایک ہے یعنی وہ، وہ وجودِ مطلق (Absolute Being) ہے، جو جہت، حیز، مکانیت اور بشریت کے تمام لوازم سے ہر طرح پاک اور منزہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات ہی کی ایک تجلی علم ہے۔ اس کی ایک تجلی تخلیق، قدرت یا رحمت اور موہبت ہے۔ یعنی تجلیات بوقلموں ہی سے قبائے صفات تیار ہوتی ہے۔ ورنہ حقیقت نفس الامری میں جہاں تک اس انائے مجرد کا تعلق ہے اس میں کثرت وتعدد کا گزر نہیں۔

ان تمہیدی نکات کے بعد ہی ذات وصفات کے مسئلے کو یوں حل کرتے ہیں کہ اگر صفات وذات میں تعلق وربط کی اس نوعیت کو تسلیم کر لیا جائے کہ وہ ذات سے زائد اور الگ اپنا ایک وجود رکھتی ہیں تو علاوہ بشریت وجسمانیت کے اس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ کے ساتھ کچھ اور چیزیں بھی قدیم ہیں۔ اسی طرح اگر خلق وربوبیت ایسی صفات کو اسی کی تجلی قرار نہ دیں اور یہ سمجھیں کہ وہ منفرد حیثیت سے کائناتِ ہست وبود سے اپنا رشتہ قائم کیے ہوئے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس کی ذات بھی اس عالم حادث کی طرح محل حوادث ہے حالانکہ جو شئ محلِ حوادث ہوتی ہے وہ بھی حادث ہوتی ہے۔ اس اشکال سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ذات اور صفات میں کوئی تفریق قائم نہ کریں، اور یہ نہ کہیں کہ وہ علیم بھی ہے، قدیر بھی ہے، رب بھی ہے، بلکہ یوں کہیں کہ وہ صرف ایک ہی ذات اور وجودِ مطلق ہے جس کی یہ مختلف تجلیات ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اگر تنزیہ وتجرید صفات کا مسئلہ اتنا اہم تھا تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے یا انبیاء علیہم السلام نے طریقِ دعوت میں اس کو چنداں اہمیت نہیں دی، اور صرف صفات کے اثبات وتحقق ہی پر زور دیا ہے۔ رازی اس شبہے کا یہ جواب دیتے ہیں کہ عوام کی سطحِ ذہن اس بات کی متحمل نہیں ہوتی کہ ان میں اللہ تعالیٰ کی محبت وتودد کے رشتوں کو ابھارے بغیر تنزیہ وتجرید کے لطائف کو چھیڑا جائے، کیونکہ اس طرح پہلے ہی قدم پر تعطیل

ونفی کے گڑھوں میں گر جانے کا اندیشہ ہے۔ تاہم انبیاء کی تعلیمات میں بالعموم اور قرآن کے اسلوبِ رشد و ہدایت میں بالخصوص ان لطائف کا برابر خیال رکھا گیا ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ کے تصور میں جسمانیت یا وہم وخیال کے ان شوائب کو داخل نہ کردیں جن سے وہ منزہ اور پاک ہے۔ قرآن نے اس سلسلے میں حکیمانہ تدریج کا خیال رکھا ہے، یعنی پہلے تو اثباتِ صفات کے ذریعے عوام کے دلوں میں اس کے لیے محبت اور کشش پیدا کی ہے اور پھر محکمات کے ذریعہ تنزیہ وتجرید کے حقائق کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔[۱]

قول فیصل، حکماء و متکلمین کے نقطہء نظر میں ایک اصولی خامی کی نشاندہی۔ تجریدِ تامہ نفیِ ذات کے مترادف ہے

فریقین کے ان دلائل کے مطالعہ و تجزیہ کے بعد ہم دیانتداری سے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اثباتِ صفات کے سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ کا مؤقف زیادہ صحیح، زیادہ استوار اور زیادہ معقولیت لیے ہوئے ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ قرآنِ حکیم میں ایسی محکم وواضح آیات پائی جاتی ہیں، جن سے تنزیہ وتجرید کے لطائف پر پوری پوری روشنی پڑتی ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر قرآن ہی مسئلہ صفات کو نہیں نکھارے گا اور اللہ کی یہ آخری کتاب ہی قبائے صفات کو آراستہ پیراستہ کرکے پیش نہیں کرے گی تو اور کس صحیفے سے توقع کی جائے گی کہ وہ یہ اہم فریضہ انجام دے۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث اور عربی ادب میں مجاز واستعارہ اور رمز واشارہ کی اہمیتوں کو تسلیم نہ کرنا کور ذوقی ہے، اس لیے کہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جو اندازِ بیان کی ان وسعتوں سے ناآشنا ہو۔ اور ہم اس حقیقت سے بھی مجالِ انکار نہیں پاتے کہ اسماء و صفات کے مسئلے میں خصوصیت سے تاویل وتعبیر کی گنجائشیں قطعی پائی جاتی ہیں۔ مگر اس کے معنی زیادہ سے زیادہ یہی تو ہوئے کہ اثباتِ صفات کے پہلو بہ پہلو تنزیہ اور تجرید کے پہلوؤں کو نظرانداز نہ کیا جائے۔

ہم رازی یا دوسرے حکماء کے اس عذر کو صحیح سمجھتے ہیں کہ ذہنوں میں فکر وتعمق کے

۱۔ ایضاً ص ۱۰۱

درجات کا عظیم انقلاب ہے اور قرآن کو بدرجۂ اتم اس کا خیال رکھنا چاہیے۔ لیکن ہم یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ قرآنِ حکیم پہلے تو ایک غلط بات عوام کے ذہنوں میں بٹھاتا ہے اور پھر جب یہ نقش پختہ ہو جاتا ہے تو خواص کی خاطر اس کو تجرید وتنزیہ کے ذریعے دور کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارا مؤقف یہ ہے کہ قرآن پہلے ہی قدم پر اثبات وتنزیہ کے دوگونہ پہلوؤں کو برابر ملحوظ رکھتا ہے۔

حکماء و متکلمین کے ذہنوں میں دراصل دینیات کا جو نظری یا Speculative تصور جانشین ہے، اس میں سطحیت اور اتھلے پن کا ایک اصولی خلل رونما ہے۔ یعنی دینیات کے بارے میں ایک نئی اور گہری بصیرت اختیار کرنے کے بجائے جو حقائق کی تہہ میں اتر سکے جو مغز اور روح کو پا سکے اور مصالح وحکم کے رازوں کو دریافت کر سکے، یہ حضرات جو اس فکر ونظر کے حامل ہیں، محض سرسری اور ادنیٰ درجے کی مناظرانہ صلاحیتوں پر اکتفا کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ جہاں تک مسئلہ الٰہیات کا تعلق ہے، یہ بقول ارسطو کے ایسا نازک، ایسا اہم اور لطیف ہے کہ اس سے تعرض کرتے وقت قلب وذہن کو بالکل نئے سانچوں میں ڈھال دینا چاہیے۔

من اراد ان یشرع فی المعارف الآلھیۃ فلیستحدث لنفسہ فطرۃً اخری۔[۱]

ترجمہ: جو شخص الٰہیات کے معارف میں داخل ہونا چاہتا ہے، اسے چاہیے کہ اپنے لیے ایک نئی فطرت پیدا کرے۔

جس شخص نے علم الادیان کا ادنیٰ مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ مذاہب میں اللہ تعالیٰ کے تصور کو کس صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہاں اس بات سے مطلق دلچسپی نہیں ہے کہ محرکِ اول کون ہے؟ یا برگساں کے الفاظ میں وہ کونسا جوششِ حیات ہے جس نے پورے دبستانِ کائنات میں زندگی کی لہر دوڑا رکھی ہے۔ وجود مطلق یا وہ

۱۔ ایضاً رازی، ص ۱۶

ذاتِ بحت بھی موضوعِ بحث نہیں ہے جس کو حکماء جسمانیت و وہم کے ادنیٰ شوائب سے پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ تمام مسائل سائنس یا فلسفے کی طرفہ طرازیوں کے پیدا کردہ ہیں اور ان کا کوئی تعلق سچے دین یا دین کی صحیح روح سے نہیں ہے۔ دین جس خدا کے تصور کو پیش کرتا ہے وہ ذاتِ ستودہ صفات ہے جو کسی شخص کی زندگی پر اثر انداز ہو سکے، اس کو بدل سکے، اس کے فکر و ذہن میں یقین و آگہی کی شمعیں فروزاں کر سکے، جو اخلاق و روحانیت کے دبے ہوئے تقاضوں کو ابھار سکے، افراد کے لیے زندگی کی کشاکش میں سہارا ثابت ہو سکے، جسے مان کر آدمی یہ محسوس کرے کہ اب وہ اس عالمِ آب و گل میں تنہا نہیں ہے، بلکہ اس کے ارادوں اور کوششوں میں ایک اور مشفق اور با اختیار ذات شریک و سہیم ہو گئی ہے جو اس کی ممد و معاون ہے۔

ظاہر ہے کہ مجرد خدا کا تصور اس غرض کو پورا نہیں کر سکتا اور نہ محرکِ اول اور جوششِ حیات کا نظریہ ایسا ہے کہ اس خلا کو پُر کر سکے۔

یوں بھی تجرید و انتزاع کی اس صورت میں خوبی کی کیا بات ہے؟ تھوڑی دیر کے لیے اسے غلطمفروضہ مان لیجئے کہ کلیات کا وجودِ خارجی متحقق ہے اور ایک مطلق فرس، مطلق انسان یا مطلق وجود خارج میں پایا جاتا ہے اور یہ صرف ذہن و فکر کی سیمیائی نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مرتبۂ اطلاق میں خوبی و فضیلت کا کوئی تصور سرے سے قائم بھی رہ سکتا ہے؟ ایک گھوڑا بہت اچھا ہے اس لیے کہ کمیت ہے، عربی النسل ہے، ایک انسان میں تعریف کا یہ پہلو ہے کہ اچھا طبیب ہے، کامیاب انجینئر ہے یا کامل فنکار ہے، اور ایک اللہ اس لیے قابلِ پرستش اور لائقِ محبت ہے کہ اس نے ہمیں خلعتِ وجود بخشا ہے اور ہماری جملہ مادی و روحانی ضروریات کا متکفل ہے۔

مگر تجرید و انتزاع کا یہ تقاضا ہے کہ ان خوبیوں کو ایک ایک کر کے ہٹاتے جائیے اور تا آنکہ یہ شئ اطلاق کے اس نقطے پر پہنچ جائے، جہاں یہ تنہا اس طرح ہو کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری خوبی یا وصف وابستہ نہ مانا جائے۔ بتائیے تمام صفات کی نفی کے بعد فرس...... انسان...... یا خدا کے تصور میں باقی وہ کیا شئ بچے گی جو مرتبۂ اطلاق میں بھی اس کے وجود پر

دلالت کناں رہے۔

پیاز کو چھیلتے جائیے اور اس کے ایک ایک پرت اور چھلکے کو اتارتے جائیے تا آنکہ آپ اس نقطہء اطلاق تک رسائی حاصل کر لیں جسے اصل پیاز یا پیاز کا جوہر وعطر کہتے ہیں، یعنی پیاز کا عدم یا اس کی کلیتہً نفی۔ کہیے اس مجرد پیاز کا کیا مصرف ذہن میں آتا ہے؟

اسی طرح اللہ تعالیٰ کو اس کی تمام صفاتِ کمال سے علیحدہ کر دیجئے جن سے اس کی ردائے الوہیت تیار ہوتی ہے۔ اور پھر سوچ سمجھ کر بتائیے کہ وہ جو وجودِ مطلق یا ذاتِ بحت جس کو آپ وجود وتحقق کی کسی آلائش سے آلودہ نہیں ہونے دیتے، آخر کیا چیز رہ جاتی ہے اور اس کے بندوں کے کس مصرف میں آتی ہے؟

تجلیات کے فرض کرنے سے تعدد صفات کا اشکال حل نہیں ہو پاتا۔

تجرید پر ایک دلچسپ معارضہ

اس دنیا کی بوقلمونی اور تنوع کے اشکال کو حل کرنے کے لیے اکثر حکماء اور صوفیاء نے تجلیات گونا گوں کی آڑ لی ہے، جیسا کہ ہم نے حکماء کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا ہے۔ مگر اس سے بھی اشکال کہاں حل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وجودِ مطلق میں جو احدیت کے درجہ قصوی پر فائز ہے، یہ تجلیات کیونکر ابھریں؟ اور ان میں یہ تعدّد کہاں سے آیا؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ ان تجلیات کی کیا حیثیت ہے؟ کیا یہ حادث ہیں؟ اگر حادث ہیں تو قدیم کے ساتھ یہ حدوث کا پیوند کیا معنیٰ؟ اور اگر قدیم ہیں تو وہی تعددِ قدماء کا پرانا اشکال جو صفات کے معاملے میں درپیش تھا، یہاں بھی درپیش ہے۔ صرف الفاظ اور اصطلاحات کے بدل دینے سے کہیں مفہوم ومعنیٰ میں بھی تبدیلی ہوئی ہے؟ غرض حکماء ومتکلمین کی پوزیشن اس مسئلے میں مضبوط نہیں۔ بلکہ بقول علامہ ابن تیمیہ کے نفیِ صفات کا جنون جب اس حد تک متجاوز ہو جائے کہ خود وجود بھی اللہ کی صفت نہ رہے اور یہ لوگ اسے لامعدوم اور لاموجود سے تعبیر کرنے لگیں تو علاوہ اس منطقی سقم کے کہ یہ رفع نقیضین ہے، اس کا یہ مطلب ہوگا کہ یہ جس تشبیہ سے بھاگے تھے، اس سے زیادہ بدتر تشبیہ کے قائل ہو گئے۔ کیونکہ لامعدوم اور لاموجود تو ممتنع ہی ہو سکتا ہے جو کبھی بھی حیز وجود میں داخل نہیں ہو سکتا، اسے کہتے ہیں:

فرمن المطر و قام تحت المیزاب۔

ترجمہ: بارش سے بھاگے اور پرنالے کے نیچے جا کر کھڑے ہو گئے۔[۱]

اثباتِ صفات پر حکماء کے اعتراضات۔ کیا اللہ تعالیٰ "جسم" ہے یا انسانی لوازم سے تعبیر ہے۔ علامہ کا جوابی مؤقف

رہے حکماء کے اعتراضات جو ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کو موصوف بہ صفات ماننے سے ابھرتے ہیں، تو وہ بھی کچھ ایسے علمی نہیں۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجئے کہ ان میں گہرائی، سنجیدگی اور صحت و استواری سے کہیں زیادہ طفلانہ منطق کی جھلک نمایاں ہے۔

یہ اعتراضات صرف یہ ہیں (جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں) کہ اللہ تعالیٰ کو متصف و موصوف تسلیم کرنے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی گویا کوئی عظیم جسم ہے یا کوئی ایسی بشری النوع ہستی ہے جس میں تمام انسانی خوبیوں کو نسبتاً زیادہ ابھار دیا گیا ہے یا ان کے ساتھ بڑھا چڑھا کر عظمت و رفعت کے تصورات وابستہ کر دیئے گئے ہیں۔ یعنی خدا کسی ماوراء اور مجرد و پاکیزہ ہستی کا نام نہیں بلکہ یہ بشری اور انسانی خوبیوں ہی کے ایسے موضوع و مرکز سے تعبیر ہے جس میں ان خوبیوں کو تا بہ حدِ کمال بڑھا دیا گیا ہے۔

حکماء کے نقطۂ نظر سے صفات کو مستقل حیثیت سے تسلیم کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح تعددِ قدماء کا اشکال ابھرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے محلِ حوادث ہونا لازم آتا ہے۔

نامناسب ہوگا اگر ہم ان تینوں اعتراضات سے تعرض کیے بغیر دوسری اہم بحثوں کی طرف قدم بڑھائیں۔

علامہ نے اپنی تصنیفات میں ان اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے اور حق یہ ہے کہ خوب دیا ہے۔ ہم ذیل میں اس کی ایک تلخیص پیش کیے دیتے ہیں:

جہاں تک اللہ کے مطلقاً جسم ہونے کا تعلق ہے مشبہ اور حشویہ کے سوا کوئی بھی صحیح

۱۔ الرسالۃ التدمریہ۔ علامہ ابن تیمیہ، مطبعہ حسینیہ مصر، طبع اولیٰ

العقیدہ مسلمان اس کا قائل نہیں۔ چنانچہ ہر ہر شخص جب اللہ تعالیٰ کی طرف علم، حکمت یا قدرت وغیرہ صفات کو منسوب کرتا ہے تو وہ اس کے ساتھ بلا کیف کی قید بڑھا دینا ضروری سمجھتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم، اس کی حکمت اور قدرت ایسی نہیں کہ اس کو موجودات کی کسی بھی نوعیت پر قیاس کیا جاسکے۔ لیکن اس کا کیا علاج ہے کہ کائنات میں جتنی چیزیں صفات ونعوت سے متصف ہیں، وہ سب اجسام ہی ہیں۔ لہٰذا اثبات وتحقیقِ صفات کا کوئی طریق ایسا نہیں ہوسکتا جس سے ذہن جسمانیت کی طرف منتقل نہ ہو۔ مثلاً یہ مسلمہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا صانع ہے، لیکن کیا کوئی ایسا صانع ذہن کی گرفت میں آتا ہے جو جسم نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ وہ حي وعلیم ہے، لیکن کیا زندگی اور علم غیر جسمانی اشیاء میں کہیں نظر آتی ہے؟ اس سے ثابت ہوا کہ صفات کی نفی محض اس بنیاد پر صحیح نہیں ہے کہ اس سے تجسیم کا خطرہ لاحق ہوتا ہے، کیونکہ کم از کم ذہنی حد تک اس خطرے سے بچ نکلنا آسان نہیں۔[۱]

کچھ اسی نوعیت کی دشواری صفات کے بارے میں یہ ہے کہ بشری لوازم کی طرف ذہن خواہ مخواہ ضرور ملتفت ہوتا ہے۔ اس باب میں اصلی مجبوری یہ ہے کہ ہر ہر سطحِ وجود مجبور ہے کہ اپنے ہی انداز سے اللہ تعالیٰ سے متعلق تصور قائم کرے۔ مثلاً اگر دائرے میں شعور پیدا ہو جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کو ایک مکمل دائرہ فرض کرے گا۔ خط اور نقطہ میں ادراک جاگ اٹھے تو ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی جلالتِ قدر خطِ مستقیم یا نقطہ میں مرکوز ہوگی۔ انسان تحقق وجود کے سب سے اونچے فراز پر متمکن ہے یا یوں کہئے کہ ادراک وشعور کی سب سے اونچی سطح پر فائز ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کو جاننے اور سمجھنے کا بہترین اعلیٰ اور موزوں ترین پیمانہ آخر انسان کے سوا کون ہوسکتا ہے؟ لہٰذا منطقی طور پر خدا کی صفات کو انسانی صفات ہی کی روشنی میں ایک حد تک سمجھا اور مانا جاسکتا ہے، کسی دوسرے حوالے یا ذریعے سے نہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو ابن تیمیہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام

۱۔ ایضاً ص ۷۴

صفاتِ کمال جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ ان سے متصف ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔[۱]

تعددِ قدماء کے تصور کا اتھلا پن۔ یونانی تصور اشیاء کی غلط اندیشی!

تعددِ قدماء کا اعتراض پرلے درجے کی سطحیت لیے ہوئے ہے۔ یہ اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خدا اور اس کی صفات دو چیزیں ہیں یا ذات و صفات میں دوئی اور ثنویت کارفرما ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اولین مفہوم اور ابتدائی تصور ہی میں صفات داخل ہیں۔ یہ کوئی بیرونی، اجنبی اور ذات سے بیگانہ اشیاء نہیں کہ ان کے تعدد سے قدماء کا تعدد لازم آئے۔ ذات و صفات کی اس تفریق کا سرچشمہ دراصل یونانی فلسفہ ہے جس نے ہیولیٰ و صورت کو الگ الگ ٹھہرایا ہے، حالانکہ خارج میں جتنی اشیاء بھی پائی جاتی ہیں، وہ سب کی سب صفات یا صور سے آراستہ ہیں۔ ہیولیٰ کا تصور محض ذہن و فکر کی شعبدہ گری ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا غیر منطقی ہے کہ خدا کے ساتھ ساتھ مستقل بالذات صفات کا وجود بھی پایا جاتا ہے۔ صحیح تر انداز بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی جملہ صفات کے ساتھ قدیم ہے۔ اسی مفہوم کو علامہ نے امام احمد بن حنبل کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

> **اذا قلتم، الله وعلمه، والله و قدرته، والله و نوره، قلتم بقول النصاریٰ۔ فقال لانقول، الله وعلمه، والله وقدرته، والله و نوره، ولكن الله، بعلمه و قدرته و نوره اله واحد، بل ننطق، بمايبين ان صفاته، داخلة في مسمّٰى اسمه۔[۲]**

ترجمہ: جب تم کہتے ہو کہ اللہ اور اس کا علم، اللہ اور اس کی قدرت اور اللہ اور اس کا نور، تو تم اس پیرایۂ بیان میں عیسائیت کا تتبع کرتے ہو۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہم یوں نہیں کہتے کہ اللہ اور اس کا علم، اللہ اور اس کی قدرت اور اللہ اور اس کا نور۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ اپنے علم، اپنی قدرت اور نور کے ساتھ ایک ہی معبود ہے۔ ہم ایسا پیرایۂ بیان اختیار کرتے ہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ اس کی صفات، اس کے نام اور مسمّٰی میں داخل ہیں، ان

۱۔ ایضاً ص ۱۵ ۲۔ ایضاً ص ۲۲۷

سے الگ کوئی چیز نہیں۔

کیا اثباتِ صفات سے اللہ تعالیٰ محلِ حوادث ٹھہرتا ہے؟

رازی و آمدی کی مایۂ ناز دلیل کا تجزیہ

یہ شبہ کہ اتصافِ صفات سے اس کی ذات محلِ حوادث قرار پاتی ہے، مہمل اعتراض ہے۔

پہلے اعتراض کی حقیقت پر غور کر لیجئے۔ نافین صفات کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف خلق و ربوبیت کی صفات کو منسوب کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ وہ ہر آن کچھ نہ کچھ پیدا کرتا رہتا ہے اور ہر آن کچھ نہ کچھ چیزوں کو عدم کی تاریکیوں سے نکال کر خلعت وجود سے نوازتا رہتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے ارادوں میں ہر آن نئی چیزیں داخل ہوتی رہتی ہیں یا اس کا ارادہ ہر آن نئے نئے تغیرات سے دوچار ہوتا رہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ تغیرات اور یہ تبدیلیاں اس کی شان ازلیت کے شایان ہیں۔ رازی اور آمدی نے اسی سوال کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے کہ خلق و ربوبیت کا یہ فعل جس کا رخ کائنات کی بوقلمونیوں کی طرف ہے، بجائے خود کمال ہے یا نہیں۔ اگر کمال ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل سے پہلے اس کی ذات میں ایک طرح کا نقص پایا جاتا تھا، حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کے نقص و عیب سے منزہ ہے۔[۱] یہ دلیل رازی و آمدی کے نقطۂ نظر سے وہ آخری دلیل ہے جس کی منطقی استواریوں پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے لیکن اس آخری دلیل سے بھی نفی صفات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اصل سوال اس سلسلے کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک جیتے جاگتے ارادے سے متصف ہے یا نہیں۔ اگر ارادے سے متصف ہے تو پھر لازماً اس میں تجددِ احوال پایا جائے گا اس لیے کہ ارادے کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ ہر آن وہ اپنی کارفرمائیوں کے لیے نئے نئے ہدف تلاش کرے، نئی نئی صورتوں کی تخلیق کرے اور اس عالم کہنہ میں حسن و جمال کی نئی نئی بستیاں بسائے۔

۱۔ ایضاً ص ۸۶

ارادے سے اگر تازہ کاری اور تجدد کے عنصر کو نکال دیا جائے تو پھر وہ ارادہ ہی نہیں رہتا، کوئی اور چیز ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ خود حکماء اور عقلیت پسند گروہوں میں حلولِ حوادث کا اشکال متفق علیہ نہیں ہے۔ معتزلہ میں اس کے بارے میں دو گروہ ہیں۔ فلاسفہ جن کو تجددِ احوال کا قائل نہیں ہونا چاہیے تھا، وہ بھی غیر شعوری طور پر اس کے قائل ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حق میں تجددِ اضافات ان کے ہاں بھی جائز ہے۔ اور زینو نے تو واضح طور پر اللہ تعالیٰ کو متحرک قرار دیا ہے۔[۱]

رہا یہ خدشہ کہ فعل کی کارفرمائیوں سے پہلے اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایک طرح کے نقص کو فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بھی صحیح نہیں، اس لیے کہ یہ نقص جب ابھرتا جب پہلے سے ارادۂ قدیم وازلی کے محتویات میں یہ بات شامل نہ ہوتی کہ فلاں فلاں اشیاء کو پیدا کرنا ہے۔[۲]

یعنی اللہ تعالیٰ کے علمِ ازلی میں تخلیقات کا ایک نقشہ پہلے سے اپنے تمام مضمرات کے ساتھ موجود ہے۔ ارادے کا کام صرف یہ ہے کہ ان مضمرات یا معدومات کو سطحِ وجود پر فائز کردے۔ اس بنا پر جہاں تک علم کا تعلق ہے اس میں کوئی تجدد اور نئی صورتِ حال نہیں ابھری۔ تجدد یا حدوث کے جو مظاہر ہیں ان کا سراسر تعلق اس عالم سے ہے جو کتمِ عدم سے حیزِ وجود میں آگیا ہے۔ اس قدیم اشکال کو ایک جدید مثال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

سینما میں جو تصویریں کہانی کے تقاضوں کے مطابق ایک خاص ترتیب کے ساتھ پردۂ سکرین پر نظر آتی ہیں، وہ اگرچہ تقدم و تاخر زمانی کی وسعتوں کو اپنے دامن میں سمیٹتے ہوئے ہوتی ہیں اور دو اڑھائی گھنٹہ سے کم عرصے میں ان کی پوری پوری نمائش نہیں ہو سکتی، تاہم وہ اصل فوٹو ریل جس پر یہ تمام تصویریں پہلے سے ثبت ہیں، ان میں کوئی تقدم و تاخرِ زمانی پایا نہیں جاتا، بلکہ وہ سب کی سب بیک وقت اس ریل پر مرتسم ہوتی ہیں۔ تقدم و تاخر زمانی کا تعلق صرف پردۂ سکرین سے ہے۔ ٹھیک اسی طرح کائنات کے مضمراتِ ارتقاء کا پورا نقشہ

۱۔ ایضاً ص ۸۶ ۲۔ ایضاً ص ۸۷، ۸۸

جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اس میں بھی کوئی تقدم و تاخر زمانی نہیں۔ زمانہ، حدوث اور تجدد کا تصوّر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ کنزِ مخفی امکان کے حیز سے نکل کر وجود کے اجالوں کو اختیار کرتا ہے۔ اگر مسئلہ کا یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ ارادے کے ساتھ متصف ہے، اس وقت تک تجدیدِ احوال ضروری ہے اور جب تک ارادہ علمِ ازلی کے ساتھ ہم آہنگ ہے، اس وقت تک یہ تجدد نہ حقیقتاً تجدد ہے اور نہ اس سے قبل کی حالت نقص و عیب سے متصف۔

اسی حقیقت کو ابوالبرکات نے اپنی مشہور کتاب ''المعتبر'' میں ایک مناظرانہ گفتگو کے سیاق میں نقل کیا ہے:

فان قالوا کیف تحدث له الارادة بعد الارادة فکیف یکون له الحالة المنظرة تکون بعد ان لم تکن، و کیف یکون محل الحوادث؟ قیل! و کیف یکون محلاً یغر الحوادث۔ [۱]

ترجمہ: اگر یہ کہیں کہ ایک ارادے کے بعد دوسرا ارادہ کیونکر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کے لیے کیونکر ایک حالتِ منتظرہ فرض کی جا سکتی ہے کہ جو پہلے موجود نہ ہو اور پھر موجود ہو جائے۔ اسی طرح اللہ کی ذات کو کس طرح محلِ حوادث ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ ان سب کے جواب میں ہمارا یہ جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہی میں ارادے کے تجددات نہیں ہوں گے تو اور کہاں ہوں گے؟

یعنی وہ فعال و مرید خدا جس نے کائناتِ انسانی کو ارادہ و فعل کی قوتیں بخشی ہیں اگر خود ہی ارادے کی کارفرمائیوں سے محروم ہوگا تو پھر اس کو کس وصف سے متصف گردانا جائے گا۔ کیا سکون، ٹھہراؤ اور رکود سے۔ اور کیا اس سے نفی صفات یا تنزیہ صفات کا مقصد پورا ہو جائے گا۔

خلق و ابداع کا اشکال۔ ارادے کا مرکز کونسا ہے،

چھ مختلف مدارسِ فکر اور ان کی واماندگی!

صفات کے سلسلے میں ایک اہم اشکال تخلیق و ابداع کا ہے۔ یعنی یہ دنیائے رنگ و بو

۱۔ ایضاً، ص ۸۹

کیونکر کتمِ عدم سے وجود میں آئی اور وہ کونسے اسباب ودواعی ہیں جنہوں نے اس بزم کون کو سجایا اور ترتیب دیا۔ دوسرے لفظوں میں منطقی پیرایۂ بیان میں جواب طلب یہ تنقیح ہے کہ ان ممکنات کو جو پہلے معدوم تھے کس شے نے صفحۂ ہستی پر اجاگر کیا۔ کیا ارادے نے یا قدرت الٰہی نے، یا وقت و شے کی موزونیتوں اور مناسبتوں نے یا ان تینوں نے؟ متکلمین نے ان سوالات کے چھ جواب دیئے ہیں۔

ابن کلاب، اشعری، قاضی ابوبکر، ابوالمعالی، قاضی، ابویعلیٰ اور غزالی کا مؤقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو ایک متعین وقت میں اس لیے پیدا کیا کہ ارادۂ الٰہی کا اقتضاء یہی تھا کہ ان چیزوں کو وقت و زمان کے اسی مرحلے میں پیدا کیا جائے۔ ابن رشد نے اس جواب کو معقول نہیں سمجھا، اس لیے کہ سوال یہیں آکر رک نہیں جاتا ہے، بلکہ آگے بڑھتا ہے اور اس تنقیح کے بارے میں تشفی چاہتا ہے کہ خود اس ارادے میں اسی وقت کیوں جنبش پیدا ہوئی۔

بعض اشاعرہ نے کہا کہ دراصل وقت و زماں کو متعین کرنے والی کوئی ایک شے نہیں بلکہ علم، ارادہ اور قدرت تینوں ہیں۔ مگر سوال اس جواب سے بھی حل نہیں ہوتا۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ ان تینوں چیزوں نے اس ایک وقتِ خاص ہی کو کیوں راجح سمجھا، جبکہ اللہ تعالیٰ ازل سے ارادہ، قدرت اور علم سے متصف چلا آتا ہے۔

اس کھٹک کا تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اس میں کوئی حکمت پنہاں ہو جس تک ہماری رسائی نہیں ہو پاتی۔ معتزلہ، کرامیہ، ابنِ عقیل اور قاضی ابوحازم وغیرہ نے یہی مؤقف اختیار کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جواب سے عقل وخرد کو کوئی واضح روشنی حاصل نہیں ہوتی۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وصفِ ازلیت کا یہ تقاضا ہے کہ مخلوقات کو بہر حال حادث اور ایک وقتِ خاص میں خلعتِ وجود سے آراستہ ہونا چاہیے، ورنہ قدمِ عالم کی صورت میں اس کی ذات صفتِ ازلیت سے متصف نہیں رہتی۔

یہ جواب اس بنا پر تسلی بخش نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ازلی ہونے کے معنی ذاتِ مجرد کے ازلی ہونے کے نہیں بلکہ اس کے علم وقدرت اور ارادے کے ازلی ہونے کے ہیں۔ لہٰذا

ازل سے کوئی نہ کوئی معلوم، مقدور اور ہدفِ ارادہ شئ ہونا چاہیے۔

پانچواں جواب یہ ہوسکتا ہے کہ پیدا ہونے والی شے اس سے پہلے وصفِ امکان سے متصف نہیں تھی اور جونہی اس میں امکان کی مناسبتیں ابھریں تو ارادۂ الٰہی نے فوراً اس امکان کو فعل سے بدل دیا۔

جواب کی اس نوعیت پر اعتراض یہ ہے کہ کیوں ممکن نہیں تھی اور یہ "امکان" کو معرض وجود میں لانے والی کونسی شے ہے۔

چھٹا اور آخری جواب یہ ہے کہ قادر کے لیے قطعی ضروری نہیں ہے کہ وہ دو ممکن اور مقدور چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی مرجح کے اختیار ہی نہ کرے۔ مثلاً ایک پیاسے کے سامنے اگر دو متساوی قدحے رکھ دیئے جائیں تو وہ بغیر کس مرجح کے ایک کو اٹھالیتا ہے یا کسی درندے کے خوف سے بھاگنے والا شخص بغیر کسی رائے کو ترجیح دیئے کسی ایک راستے پر ہو لیتا ہے۔ جہمیہ نے تخلیق و ابداع کے پیچیدہ سوال کو اسی مثال کی روشنی میں حل کرنا چاہا ہے۔

مگر یہ پیچیدگی ایسی آسانی سے دور ہونے والی نہیں۔ کیونکہ اس جواب کے معنی تو ہیں کہ مقدورات میں سرے سے ترجیح کی ضرورت ہی نہیں۔ دونوں مثالیں اس سلسلے میں پیش کرنا قیاس مع الفارق کا مرتکب ہونا ہے، اس لیے کہ سوال صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت کا نہیں علم و حکمت اور فعل کے تقاضوں کا ہے۔ پوچھنا یہ ہے کہ جب وہ تمام اسباب و دواعی جو کسی شے کو معرض وجود میں لانے کے لیے ضروری ہیں ازل کی ختم نہ ہونے والی وسعتوں کے ہر ہر مرحلے اور موڑ پر موجود رہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کبھی ایک ثانیہ اور دقیقہ کے لیے بھی ارادے، علم اور قدرت کی کارفرمائیوں سے محروم نہیں رہی تو پھر کیا وجہ ہے کہ "حدوثِ عالم" وقت و زمان کے کسی خاص حصے ہی میں ظہور پذیر ہو، اس سے پہلے یا اس کے بعد نہ ہو۔

فرض کیجئے کہ یہ چھ کے چھ جواب معقول ہیں اور سمجھ میں آتے ہیں، یا ان میں سے ایک بہرحال ایسا ہے کہ جس سے فکر و نظر کی خلش دور ہو جاتی ہے جب بھی اس شبہ کا کیا جواب ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا ساکن و راکد (Static) ہونا لازم آتا ہے، یعنی اگر اللہ

تعالیٰ کی ذات گرامی ارادہ، قدرت اور علم ایسی صفاتِ کمال سے متصف ہے، مگر اس کے باوجود یہ تمام صفات ایک وقتِ خاص تک قوت کے حیز سے نکل کر فعل کے سانچوں میں نہیں ڈھلتیں تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ صفات میں ایک طرح کا ٹھہراؤ پیدا ہو گیا ہے۔

یہ ہے وہ ''چکر'' جو ابداع و تخلیق کے تصور نے پیدا کر رکھا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے نکلیں تو کیونکر اور ان اشکالات سے پیچھا چھڑائیں تو کس طرح؟

اشکال سے نکلنے کی تین صورتیں اور ان کا تجزیہ۔

اللہ تعالیٰ کو محدود نہیں فرض کیا جا سکتا

اس سے نکلنے کی تین ہی صورتیں ہیں یا تو عالم کو قدیم مان لیا جائے یا عالم کو حادث مانا جائے اور افعال و آثار میں تسلسل تسلیم کیا جائے اور یا پھر علم و ارادہ اور قدرت کو علی الاطلاق غیر محدود نہ کیا جائے، چوتھی کوئی صورت نہیں۔

قدامتِ عالم کا عقیدہ غلط ہے کیونکہ اس کے معنی قدامت مادہ کے ہیں اور قرآن نے اس کی پُرزور تردید کی ہے۔ علم، قدرت اور ارادے کو متناہی مان لینے سے خلق و ابداع کے تمام اشکالات دور ہو جاتے ہیں۔ مگر اس سے اللہ تعالیٰ کے اس ٹھیٹھ تصور کو گزند پہنچتا ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے بالاتفاق پیش کیا ہے۔ اس میں لطیفہ یہ ہے کہ یہ جواب علامہ ابن تیمیہ کے مسلمات کے کچھ ایسا منافی نہیں کیونکہ، خود انہوں نے اللہ تعالیٰ کو وجود کے اعتبار سے محدود مانا ہے، بلکہ اس کو سلف کا جانا بوجھا عقیدہ قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں عبداللہ بن مبارک اور اسحاق بن راہویہ کے اقوال بطور سند کے نقل کیے ہیں۔ [۱]

لیکن ہم اس مؤقف کو دو وجہ سے اختیار نہیں کرتے۔ ایک تو اس لیے کہ خود علامہ نے اس کا استواء کی بحث میں بطریق استطراد ذکر کیا ہے، اس اشکال کے سیاق میں ذکر نہیں کیا۔

دوسرے یہ افلاطونی عقیدہ فلسفیانہ ذہنوں کو تو بلاشبہ متاثر کرتا ہے اور اس کی تائید میں حیاتیات کے بعض نتائج اور بالخصوص بقائے اصلح کے متضمنات کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے مگر

۱۔ ایضاً ص ۲۰، ۲۱

مذہب و دین اور ذوقِ نبوت نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں جس ایقان افروز تصور کو ابھارنا چاہا ہے، وہ اس کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہوسکتا، کیونکہ ایک مومن اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ ہر ہر شے سے آگاہ ہے اور ہر ہر شے بغیر کسی قدغن و شرط کے اس کے قبضہء قدرت میں ہے۔ علم و ارادہ کی ''تناہی'' اسے نہیں بھاتی۔

ارادہ خلق و ابداع کے اشکال کا واحد حل، نظریہ تسلسل بالآثار

اور جب ان دونوں صورتوں کا ماننا عقلی یا دینی تقاضائے ذوق سے نامناسب ٹھہرا تو تیسری صورت لے دے کر یہی رہ جاتی ہے کہ تسلسل بالآثار کے مؤقف کو تسلیم کرلیا جائے اور علامہ نے یہی کیا ہے۔

تسلسل بالآثار کا معنی یہ ہے کہ مادہ اگرچہ فی نفسہ حادث ہے اور یہ عالم بھی بحیثیت مجموعی قدیم نہیں تاہم اللہ تعالیٰ کی صفات ابداع و تخلیق نے ہر ہر لحہ کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے اور ازل سے تا ابدان کا یہ عمل کسی خلل و انقطاع کے بغیر جاری رہے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ اس متحرک اور رواں دواں عالم کی ہر ہر کڑی حادث و فانی ہے اور اللہ تعالیٰ کی تخلیقی قوتوں کا کرشمہ ہے۔ لیکن اس کا فعل، اس کی عادت تخلیق اور علم و ارادہ کی کارفرمائیاں قدیم اور ابدی ہیں، جن میں کبھی بھی رکود یا ٹھہراؤ پیدا ہونے والا نہیں۔

علامہ نے اپنی مختلف تصنیفات میں اس نظریے کو جس طرح عقلی و نقلی ادلہ کی روشنی میں پیش کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و اندیشہ کی جن تابناکیوں اور براقیوں کا ثبوت دیا ہے، یہ انہی کا حصہ ہے۔ اس کی منطقی اہمیت کیا ہے؟ اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگایئے کہ اس سے سہ گونہ اشکالات کا بیک وقت حل نکل آتا ہے۔ یعنی علم و ارادہ کے تجددات بلا روک ٹوک ازل سے ابد تک جاری رہتے ہیں۔ اس عالم پیرزال کو قدیم نہیں ماننا پڑتا اور اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی ذات کسی وقت بھی فارغ، غیر متحرک اور غیر فعال نہیں رہنے پاتی۔

اس سلسلہ کے تین شبہات اور علامہ کا جواب

لیکن کیا علامہ کے اس حل سے تسکین و طمانیتِ قلب کا پورا پورا سامان مہیا ہو جاتا

ہے؟ اس سلسلے کی کوئی خلش یا کھٹک باقی نہیں رہتی؟ نہیں، ابھی تین شبہات اور ہیں جن کے جواب سے علامہ کو عہدہ برآء ہونا ہے۔

۱۔ ابداع و تخلیق کے تقاضے ایک مستقل فرصتِ عدم کے متقاضی ہیں اور تسلسل بالآثار کا نظریہ کسی فرصتِ عدم کو سرے سے فرض ہی نہیں کرتا۔

۲۔ اس سے اقترانِ علت و معلول لازم آتا ہے، یعنی جہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ علت قدیم ہے وہاں اس کے پہلو بہ پہلو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ معلول بھی موجود و متحقق ہے۔

۳۔ اس سے نظریۂ علم الٰہی کی معقول توجیہ نہیں ہو پاتی، کیونکہ علم تو چاہتا ہے کہ معلومات کی تمام وسعتوں کو گھیر لے اور غیر متناہی سلسلۂ آثار کو ماننے کا منطقی تقاضا یہ ہے کہ یہ وسعتیں علم کی گرفت سے آزاد رہیں، کیونکہ بصورت دیگر یہ غیر متناہی نہیں رہتیں۔

مستقل فرصتِ عدم کا جواب علامہ یہ دیتے ہیں کہ یہ تصور ذہن و فکر کا محض دھوکا ہے کیونکہ اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ ایک چیز جو سطحِ وجود پر ابھری ہے پہلے موجود نہیں تھی اور بس۔

ابداع و تخلیق کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک شے کو محض اپنے ارادے، علم اور قدرت کے بل پر پیدا کیا ہے، اور اس کی تخلیق و پیدائش کے سلسلے میں کسی خارجی شرط، وجود اور تقاضے کو دخل نہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ اس شے سے پہلے ہم ایسا عدم خواہ مخواہ فرض کریں جس کا متعین وجود ہو۔ عدم کے معنی یہاں محض اس شے کے نہ ہونے کے ہیں جو تخلیق و ابداع کی بدولت اب سطحِ وجود پر فائز ہے۔

اقترانِ علت و معلول کا جواب علامہ دو طرح سے دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان حوادث میں چونکہ ہر ہر حادثہ نو پیدا اور مسبوق بالعدم ہے اس لیے ان کے غیر منتہی ہونے کے باوجود فرداً فرداً کوئی بھی اس کی ذات گرامی کے ساتھ اقتران پذیر نہ ہوا۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ دوامِ صفت کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بہ حیثیت مجموعی دائم ہو گئے ہیں۔ مگر اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ اگر ہم صفات کو ازلی مانتے ہیں تو اس کے منطقی طور پر معنی ہی یہ ہیں کہ یہ ہمہ وقت فعال، کارفرما اور متحرک رہیں۔

لہٰذا ان کی حرکت و فعالیت پر نتائج و آثار کا ترتب بھی ہونا چاہیے۔ اقتران مضر اس وقت ہوتا ہے جب ان حوادث میں کوئی شے ایسی ہو کہ اس کو غیر مخلوق اور مستغنی عن الذات قرار دیا جا سکے اور کہا جا سکے کہ یہ ازلی ہے، غیر متبدل ہے اور بغیر کسی احتیاج و منت پذیری کے اللہ تعالیٰ کے پہلو بہ پہلو ہمیشہ سے موجود ہے۔ اگر یہ حیثیت کسی بھی شے کو فرداً فرداً حاصل نہیں ہے تو نوعی طور پر اقترانِ حوادث نہ صرف یہ کہ کسی مضرت کا حامل نہیں ہے بلکہ یہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازل سے تا ابد، فعال، کارفرما اور حرکت کناں ہیں۔

دوسرا جواب الزامی نوعیت کا ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ اقترانِ حوادث کے تسلیم کر لینے کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ ماضی نہ سہی حال میں تو بہر حال حوادث اس کی ذات کے ساتھ مقترن ہیں۔ اس طرح ابد میں بھی اس کی صفات کی کارفرمائیوں کا ایک غیر منتہی سلسلہ جاری رہے گا اور اگر یہ اقتران و معیتِ صفات کا مسئلہ حال و استقبال میں ممکن ہے تو ماضی میں کیوں ناممکن ہوگا۔

تیسرا شبہ البتہ ٹیڑھا ہے۔ خود علامہ نے اسے پیچیدہ مسئلہ ٹھہرایا ہے۔ یہاں دراصل دو تقاضے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل متصادم ہیں۔ علم، جیسا کہ خود قرآن حکیم میں ہے، ہر شے کا استحضار اور احصاء چاہتا ہے۔ ہر ہر شے کو گھیر لینے اور جملہ ممکنات کو ادراک و معرفت کی زد میں لے آنے کا دعویدار ہے:

و کل شیئ احصیناہ فی امام مبین (یٰسین: ۱۲)

ترجمہ: اور ہر چیز کو ہم نے کتابِ روشن میں لکھ رکھا ہے۔

و کل شیئ عندہ بمقدار۔ (رعد: ۸)

ترجمہ: اور ہر ہر شے کا اس کے ہاں ایک اندازہ مقرر ہے۔

اور دوامِ فعل یا تسلسل بالآثار کا تصور تخلیق و ابداع کے ایسے پھیلے ہوئے اور وسیع تر دائرے کا مقتضی ہے کہ جس کے حدود کا نہ کہیں آغاز فرض کیا جا سکتا ہے اور نہ انتہاء، بلکہ زیادہ واضح تر تعبیر یہ ہوگی کہ تخلیق و ابداع کا یہ دائرہ سرے سے حدود ناآشنا ہے۔ یعنی اس کا ایک سرا تو ازل کی پہنائیوں میں گم ہے اور دوسرا ازل کی گہرائیوں میں پنہاں۔

ان حالات میں سوال یہ ہے کہ تطبیق کی صورت کیا ہو۔ افسوس ہے کہ علامہ نے اس مسئلے کو چھیڑا تو ہے مگر اس کا کوئی تسلی بخش حل نہیں پیش کیا۔

ہماری رائے میں یہ تناقض علم کے اس تصور سے پیدا ہوتا ہے جس میں کہ حرکت و ارتقاء کی کارفرمائیوں کو تسلیم نہ کیا جائے۔ بلاشبہ ایک ساکن اور راکد علم واقعی ازل و ابد کی وسعتوں کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ لیکن اگر علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھی فعل، قدرت اور تخلیق کی طرح کارفرما اور حرکت کناں ہے تو پھر مسئلے کے حل کی ایک معقول صورت نکل آتی ہے، ورنہ نہیں!

اس صورت میں ان محولہ آیات کے جن میں کہ ہر ہر شے کے احصاء تقدیر اور اندازے کا ذکر ہے، معنی یہ ہوں گے کہ تخلیق و آفرینش کے غیر منتہی ہونے کے باوجود اس کے کچھ مراحلِ ارتقاء اور منزلیں ہیں، جہاں ایک عالم، عالمِ نو کی شکل اختیار کرتا ہے اور تخلیق کے مضمرات چمنستانِ حیات میں نئے نئے گل بوٹوں کی صورت میں زینت آراء ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو ان تمام منازل و مراحل کا کلی و جزئی علم ہے، جو ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ لیکن جن عوالم کو ابھی امکان سے فعل میں آنا ہے اس کے بارے میں اس کا علم کلی ہے، جزئی نہیں۔ مراحلِ تخلیق کو یوں سمجھئے جیسے مثلاً پہلے دخان (Nebula) عالم علوی کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے اور اس قبۂ زرنگار کو نجوم و کواکب سے آراستہ کرتا ہے۔ اس کے بعد زمین معرضِ وجود میں آتی ہے۔ پھر نباتات کا دور شروع ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ یا اس کے کچھ عرصہ بعد زندگی حیوانی قالب اختیار کرتی ہے۔ اور پھر زندگی کا وہ آخری نقطہ ظہور پذیر ہوتا ہے جسے انسان کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے یہ سب تخلیق کے مراحل اور منزلیں ہیں، جن میں ہزاروں اور کروڑوں برس کا فاصلہ ہے۔ اس صورت میں علمِ الٰہی کے حرکت کناں ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ہر ہر منزل کے ساتھ ہم آہنگ رہتا ہے اور اس کی حیثیت ایک تخلیقی عنصر کی ہے، ساکن و راکد علم کی نہیں کہ جس میں تجدد و ارتقاء کا کوئی امکان ہی نہ ہو۔ اس طرح گویا اس کا علم، ارادہ اور قدرت و فعل تمام صفات بیک وقت ایک دوسرے

کے ساتھ ہم آہنگ اور حرکت کناں رہتی ہیں۔[۱]

بحث ختم کرنے سے پہلے ہمیں صحیح بخاری کی ایک حدیث کی وضاحت کرنا ہے کہ جس میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے:

کان اللہ ولم یکن معہ شیئ۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی اس وقت تھی جب اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی۔

بظاہر اس سے تسلسل بالآثار یا حوادثِ مسلسلہ کے نظریے کی تردید ہوتی ہے۔ علامہ نے اس حدیث پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث بخاری میں مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ کہیں **لم یکن معہ** ہے اور کہیں **لم یکن قبلہ** اور **لم یکن غیرہ**۔ حدیث کا راوی چونکہ ایک ہی شخص عمران بن حصین ہے اور اس کا تعلق بھی چونکہ ایک ہی واقعہ اور ایک ہی مجلس سے ہے لہٰذا قرینِ قیاس یہ ہے کہ ان الفاظ میں ایک لفظ تو وہ ہے جس کو حقیقۃً حضور ﷺ نے اس مجلس میں فرمایا ہے اور وہ ہے **قبلہ** اور باقی دو کی حیثیت بالمعنی کی ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں آنحضرتؐ کی ایک دعا ان الفاظ میں منقول ہے:

انت الاول فلیس قبلک شیئ، و انت الآخر فلیس بعدک شیئ۔ (الحدیث)[۲]

ترجمہ: تو اول ہے اس لیے تجھ سے پہلے کوئی بھی شے صفتِ وجود سے متصف نہ تھی۔ تو آخر ہے اس لیے تیرے بعد بھی کسی چیز کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

شؤن وحالات یا ضمنی صفات۔ ایک اہم اصول کی وضاحت

۳۔ شؤن، حالات یا ضمنی صفات سے متعلق علامہ ابن تیمیہ نے کیا روش اختیار کی ہے، اس کو جاننے سے پہلے اس بات کی وضاحت ہو جانا چاہیے کہ یہ تقسیم علامہ کی قائم کردہ نہیں ہماری ہے۔ علامہ کے نزدیک صفات میں کوئی تقسیم جائز نہیں۔ وہ ان تمام مدلولات

۱۔ ایضاً ص ۷۱، ۷۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۰۹

۲۔ شرح حدیث کے لیے دیکھئے علامہ کا رسالہ شرح حدیث عمران بن حصین مطبوعہ المنار مصر ص ۱۷۵

کے تحقق و اثبات کے حامی ہیں کہ جن کا کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے ذکر ہوا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تنزیہ کے تقاضوں کو وہ اس حد تک اہمیت دیتے ہیں کہ جب کسی ایسی صفت سے اللہ تعالیٰ کو متصف گردانیں جس سے کھلی ہوئی جسمانیت یا واضح بشری تماثل کا شائبہ ہو، وہاں وہ بلا کیف کی قید بڑھا دیں اور اس طرح بظاہر تشبیہ و تجسیم کے الزام سے صاف بچ جائیں۔

اس سے قبل کہ ہم اس مسئلے کی وضاحت میں آگے بڑھیں اور شئون و حالات یا ضمنی صفات کے بارے میں کچھ کہیں پہلے یہ بتا دینا مناسب سمجھتے ہیں کہ ان بحثوں میں فکر و تحقیق کے دائروں کی وسعت کہاں سے کہاں تک ہے۔ اس باب میں پہلے ہی قدم پر یہ بات سمجھ لینے کی ہے کہ نفسِ مسئلہ کا مزاج ہی کچھ ایسا ہے کہ اس میں کوئی رائے اس نوع کی قائم نہیں کی جا سکتی جس میں فکر و تعمق کے تقاضوں کی پوری پوری تطبیق ہو سکے۔ الٰہیات کے دقائق پر گفتگو چھڑے اور قلب و ذہن کے لیے ہر اعتبار سے تسلی بخش ہو، ناممکن ہے۔ یہ موضوع ہی ایسا کٹھن اور نازک ہے کہ تاویل و تعبیر کے ہر ہر اسلوب و نہج میں کہیں نہ کہیں خلا، جھول یا نقص بہرحال رہ جائے گا۔ اس باب میں معیارِ حق عقل و خرد کے پیمانوں کی پوری پوری استواری نہیں۔ بلکہ یہ اصول ہے کہ تعبیر و تشریح کا وہ کونسا انداز ایسا ہے جس میں دینی و فکری رعایتوں کو زیادہ سے زیادہ ملحوظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے یا وہ کونسا نقطہ نظر ہے جس میں کم سے کم خلاء یا تضاد پایا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے بارے میں جملہ مدلولات تین خانوں میں منقسم ہیں

اس اصول کو سامنے رکھیے۔ صفات میں ہم نے شئون و حالات یا ضمنی صفات کی جو تقسیم روا رکھی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے بارے میں جملہ مدلولات کو تین خانوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔

۱۔ ایسے ازلی و ابدی یا اساسی مدلولات جن کے بغیر اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین تصور ہی نہیں قائم ہو پاتا۔ جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ۔

۲۔ ایسے مدلولات جو اصل صفات کی نہ کسی درجے میں شاخ اور فرع ہیں۔ مثلاً اللہ

تعالیٰ کے لیے ید، سمع اور عین وغیرہ کہ ان الفاظ کا مفہوم و معنی مستقل بالذات کوئی صفت نہیں بلکہ کسی نہ کسی اساسی صفت کی شاخ ہے۔ مثلاً ''ید'' کا اطلاق جس حقیقت پر ہوتا ہے، وہ قدرت، تائید و نصرت یا جود و سخا سے مختلف کوئی شے نہیں، اور سمع و عین جسے کہتے ہیں وہ بھی کوئی ایسی صفت نہیں جس سے اللہ تعالیٰ کے تصور میں کسی دینی و عقلی عنصر کی نشاندہی ہوتی ہے بلکہ اس کو اس کے وصف علم ہی کا ایک گوشہ یا علم ہی کی ایک فرع سمجھنا چاہیے۔ ایسی صفات کو ہم ضمنی صفات کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۳۔ مدلول و معنی کی وہ قسم ہے جو کبھی کبھی جلوہ گر ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا اجابتِ دعا کے لیے آسمان سے دنیا تک نزول فرمانا، اچھے کاموں پر خوش ہونا اور برائیوں پر خفا ہونا یا استواء علی العرش وغیرہ۔ یہ سب معانی غیر دائمی اور غیر اساسی ہیں انہیں شئون و حالات کہنا چاہیے۔

اس ضروری وضاحت کے بعد اب قدرتاً سوال یہ ابھر کر سامنے آتا ہے کہ کیا تینوں انواع کا ایک ہی حکم ہے اور تینوں قسم کے مدلولات کو تحقق و اثبات کی یکساں نسبت حاصل ہے؟

علامہ کی یہ رائے ہے کہ ان تینوں میں کچھ فرق نہیں۔ جو جو معنی یا مفہوم اللہ تعالیٰ کے لیے کتاب و سنت میں مذکور ہوا ہے اس کا تحقق و اثبات ایک طے شدہ امر ہے جس کو ماننا ہی چاہیے اور اس میں تاویل و تعبیر کی دخل اندازیوں کی نہ صرف کوئی گنجائش نہیں بلکہ ایسا کرنا اہل بدعت کی تائید کرنے کے مترادف ہے۔ علامہ کا مؤقف اس سلسلے میں ابن النفیس المطبیب کے الفاظ میں یہ ہے کہ صفات کے بارے میں دو ہی رائیں درخورِ اعتناء ہیں، یا فلاسفہ کی کہ جو ہر ہر صفت کی نفی کرتے ہیں اور یا محدثین کی جو اثبات و تحقق پر زور دیتے ہیں۔ متکلمین کی نہیں کہ ان میں کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے۔

لیس الامذهبان مذهب اهل الحديث او مذهب الفلاسفة فاما هولاء المتكلمون نقولهم ظاهر التناقض۔[۱]

۱۔ موافقه صحيح المنقول ص ۱۱۹

ترجمہ: دو ہی مذہب قابلِ ذکر ہیں۔ محدثین کا یا حکماء اور فلاسفہ کا۔ متکلمین کا نہیں، ان کے اقوال میں استواری کے بجائے اختلاف و تناقض زیادہ نمایاں ہے۔

غیر منطقی طرزِ فکر، تمام صفات کا معاملہ یکساں نہیں

ہماری رائے میں علامہ کا طرز فکر غیر منطقی ہے۔ جب صفات میں درجات اور مزاج کا فرق ہے تو حکم میں بھی فرق ہونا چاہیے۔

اس سے قبل ہم بتا چکے ہیں کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ان عقلی یا بنیادی و اساسی صفات کا تعلق ہے، جن کے بغیر نہ تو اس کا تصور سطح ذہن پر کوئی متعین اور حسن و جمال سے آراستہ کوئی نقش چھوڑتا ہے اور نہ ان سے قطع نظر کر کے اس کے بارے میں کوئی ایسا انداز ہی اختیار کیا جا سکتا ہے، جو مذہب و دین کی روح کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ ان سے متعلق تو اثبات و تحقق ہی کے تقاضوں کو اہمیت دی جائے گی اور تجرید و تنزیہ کا کام صرف یہ ہوگا کہ جو صفات کتاب اللہ میں مذکور ہوں، یہ ان کو بنا سنوار کر پیش کرے اور ان کے لیے فلسفہ و فکر کے لطیف سانچے مہیا کرے، اس سے زیادہ نہیں۔ نفی یا ایسی تجرید جو نفی کے مترادف ہو، اس کی اسے اجازت نہیں دی جا سکتی۔

لیکن ضمنی صفات میں معاملے کی یہ نوعیت قائم نہیں رہے گی۔ یہاں یہ اصول چلے گا کہ تنزیہ و تجرید کے دواعی کو زیادہ اہم سمجھا جائے اور اثبات و تحقق کا صرف اس حد تک خیال رکھا جائے کہ ان صفات میں جس معنی زائد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی نفی نہ ہونے پائے۔

اس سے پہلے ہم اس امر کی وضاحت بھی کر چکے ہیں کہ اثبات و تحقق اور تنزیہ و تجرید دونوں میں کوئی حقیقی منافات پائی نہیں جاتی۔ اللہ تعالیٰ کے صفات سے متعلق یہ دونوں پیمانے ضروری ہیں۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ کس پیمانے کو کہاں اور کس حد تک استعمال کیا جائے۔

مثلاً جہاں تک اثبات و تحقق کے تقاضوں کا تعلق ہے یہ اس لیے ضروری ہیں کہ ان کے بغیر اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین، مفید اور اخلاقی تصور ہی قائم نہیں کیا جا سکتا اور تجرید و تنزیہہ کے دواعی کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ ان کو نظر انداز کر دینے سے اللہ تعالیٰ کا تصور وہ پاکیزگی،

وہ کمال اور نکھار حاصل نہیں کر سکے گا جس سے اس کی حیثیت ''عظیم انسان'' کی سطح سے بالا و بلند ہو سکے اور فکر و ذوق کے ایسے سانچوں میں ڈھل سکے جو عقل و دانش کے اونچے سے اونچے تقاضوں کے لیے بھی قابل قبول ہو۔

یعنی ان دونوں تقاضوں کو توازن و احتیاط کے ساتھ پہلو بہ پہلو رہنا چاہیے۔ نہ اثبات کو ان حدود سے بڑھنا چاہیے کہ جو جسمانیت اور بشریت پر منتج ہوں اور نہ تنزیہہ و تجرید میں غلو ہونا چاہیے کہ سرے سے اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین نقش ہی لوحِ ذہن پر مرتسم نہ ہو سکے۔

ضمنی صفات کے معاملے میں علامہ کا مؤقف زیادہ استوار اور مضبوط نہیں

ہماری رائے میں جہاں بنیادی اور اساسی صفات سے متعلق علامہ کا مؤقف اثبات و تحقق صحیح، استوار اور مفید ہے، وہاں ضمنی صفات کے بارے میں ان کا مؤقف نسبتاً کمزور، غیر منطقی اور نا قابلِ فہم ہے اور اس کا سبب ان کا یہ اصول ہے کہ تمام صفات کے معاملے میں یکساں طرزِ استدلال اختیار کیا جائے۔ نیز یہ کہ سلف نے تعبیر و تشریح کا جو انداز اختیار کر رکھا ہے اس کی سرِ مُو مخالفت نہ ہونے پائے۔

ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس مؤقف سے مطلقاً بشریت و جسمانیت لازم آتی ہے جیسا کہ ان کے بعض مخالفین کھلے بندوں کہتے ہیں، کیونکہ علامہ جب بھی اللہ کے لیے ''ید'' اور ''عین'' کا لفظ بولتے ہیں تو اس کے ساتھ ازراہ احتیاط بلا کیف کی قید ضرور بڑھا دیتے ہیں۔ لیکن ہم یہ کہیں گے کہ اس کے باوجود ان کا انداز استدلال ایسا ہے جس سے دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ قطعی اتفاق کرنا پڑے گا یا تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے بلا کیف کہہ دینے کے باوصف:

۱۔ بشریت و جسمانیت کے شبہات بالواسطہ اور غیر شعوری طور پر پیدا ہوتے ہیں اور یا پھر

۲۔ یہ قضیہ منطقی طور پر مبہم اور نا قابل فہم ہے۔

کیونکہ جب آپ اللہ تعالیٰ کے لیے آنکھ، ہاتھ اور چہرہ کا ہونا ثابت کرتے ہیں تو اس کے جو معنی ذہن میں متبادر ہوتے ہیں وہ یہ ہیں کہ اس کی ذات نہ صرف جسم رکھتی ہے، بلکہ اعضاء و جوارح سے بھی متصف ہے، لیکن جب آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ آنکھ، آنکھ کی طرح

نہیں، یہ ہاتھ، ہاتھ کی طرح نہیں۔ یہ چہرہ، چہرہ کی مانند نہیں تو فیصلہ کن سوال یا تنقیح یہ ہے کہ اس نفی کا اطلاق کس سے متعلق ہے؟

کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ سرے سے وہ ہاتھ، آنکھ اور چہرے کے مدلولات ہی سے متصف نہیں یا یہ کہ وہ ایک نوع کا جارحہ یا عضو تو رکھتا ہے مگر یہ عضو و جارحہ تمام ذی اعضاء حیوانات سے مختلف ہے۔

اگر پہلی صورت صحیح ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ اثبات وتحقق کے نقطۂ نظر سے آپ نے سوا ایک ترکیب اور الفاظ کی ایک بندش کے کسی نئے معنی کو اس کی جانب منسوب نہیں کیا۔ یعنی یہ کہ پہلے آپ نے ایک چیز ثابت کی اور پھر نفی سے اس اثبات کی اہمیت ختم کر دی فکر و تعقل کی گرفت میں بہر حال اس سے کوئی مثبت مفہوم نہیں آپاتا۔

دوسری صورت کو مان لینے سے جسمانیت کے الزام سے بچ نکلنا محال ہے اس لیے کہ اگر نفی کا اطلاق صرف ہیت، شکل اور نوعیت پر ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید، عین اور وجہ کا جسمانی مدلول ثابت ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ید، عین یا وجہ بے نظیر اور غیر مماثل ہوں۔

ضمنی صفات کے بارے میں یہ تجزیہ نا منصفانہ ہوگا اگر ہم اس سلسلہ میں علامہ کی ذہنی خلش کا جواب نہ دیں۔ ان کا مئوقف اشاعرہ کی طرح یہ ہے کہ صفات میں تمیز ہونا چاہیے۔ جب اللہ تعالیٰ نے علم کا ذکر کیا ہے تو اس کو قدرت سے مختلف ہونا چاہیے اور قدرت کو اس کی طرف منسوب کیا ہے تو اس کے مفہوم کو ارادہ سے جدا ہونا چاہیے یہ چونکہ مختلف معانی ہیں لہٰذا ان کو کسی صورت میں بھی ایک ہی معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۱]

اسی طرح ید، سمع، عین اور وجہ کے الفاظ چونکہ قدرت ونصرت اور علم و ادراک سے مختلف ہیں، اس بنا پر ان کو معانی زائدہ پر دلالت کناں ہونا چاہیے، ورنہ ان کا استعمال بیکار رہوگا۔

۱۔ ایضاً ص ۱۷۳

تمیزِ صفات کے بارے میں علامہ کا مؤقف صحیح ہے، ایک اعتراض اور اس کا جواب

جہاں تک تمیز صفات کا تعلق ہے نہ صرف علامہ کا مؤقف صحیح ہے۔ بلکہ اثبات وتحقق صفات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے اگر اللہ تعالیٰ کے معنی ایک ایسی ذات گرامی کے ہیں جو کسی حد تک فہم وفکر کے دائروں سے تعلق رکھتی ہے، اگر وہ ایسی مشفق ورحیم ذات ہے جو اپنے بندوں سے گہرا رابطہ رکھتی ہے اور ان کی رگ حیات سے بھی قریب تر ہونے کی مدعی ہے اور اگر وہ منبع اقدار اور سرچشمہ خیر ہے تو یقیناً اس کو موصوف بہ صفات گوناگوں ہونا چاہیے۔

رہا یہ سوال کہ چونکہ ید، عین اور وجہ کے الفاظ قرآن میں اس کے حق میں استعمال ہوئے ہیں لہٰذا ان کا ایک عضوی مرکز اتصاف بھی ہونا چاہیے۔ کیونکہ ہر ہر لفظ معنی زائد کا متقاضی ہے، تو یہ صحیح نہیں۔ اگر ہم اللہ تعالیٰ کو صاحبِ قدرت مانتے ہیں، ناصر ومددگار تسلیم کرتے ہیں اور جود وسخا سے متصف گردانتے ہیں تو لفظ ''ید'' کا تقاضا پورا ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ لفظ قریب قریب انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ اس عالم کے نگراں اور مہیمن ہیں تو اس معنی کی تکمیل کے لیے لفظ عین کے علیحدہ مدلول کی حاجت نہیں۔ یہی حال لفظ وجہ ہے کہ اس میں بھی تاویل کی اچھی خاصی گنجائش ہے۔ ان الفاظ کے ان مجازی استعمالات کی مثالیں آگے آئیں گے۔

ان کے مدلولات کو مجاز پر محمول کرنا اس بنا پر ضروری ہے کہ بنیادی واساسی صفات کے علاوہ جو معنی زائد آپ ان سے مستنبط کرنا چاہتے ہیں، وہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں یا تو کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہے اور یا پھر سرے سے فہم وادراک حدود ہی سے ناآشنا اور بیگانہ ہے۔

اس مرحلہ پر علامہ کا اعتراض عموماً یہ ہوتا ہے کہ کیا علم جسمانیت کا مقتضی نہیں۔ کیا قدرت کا تصور بغیر جسم کے ذہن کی گرفت میں آتا ہے یا حیات کی کوئی صورت ایسی فرض کی جاسکتی ہے جس کا پیکر وہدف کوئی جسم نہ ہو پھر جب ان اطلاقات میں آپ ایک طرح کی جسمانیت کو ناگزیر سمجھ کر تسلیم کر لیتے ہیں تو ید، عین اور وجہ وغیرہ الفاظ میں کیوں گریز کی راہیں پیدا کی جائیں؟

ہم اس اعتراض کی معقولیت تسلیم کرتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ علم، قدرت اور حیات و زندگی کا کوئی ایسا مجرد خالصتاً تنزیہی تصور قائم نہیں کیا جا سکتا جو جسم سے کلیتہً علیحدہ ہو اور ایسے پیکر و ہدف کا مقتضی نہ ہو کہ جس میں جسمانیات کے ساتھ تشابہ و تماثل نہ پایا جائے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ان بنیادی صفات کا تعلق ہے اس جزوی تشابہ اور تماثل کے باوجود اس کے بارے میں تصور کو ہم قلب و ذہن کے لیے اجنبی محسوس نہیں کرتے بلکہ اس سے ہمارے ذہن پر خود بخود کچھ اس طرح کے تاثرات ارتسام پذیر ہوتے ہیں کہ اس کا علم، اس کی قدرت اور اس کی حیات اپنی نوعیت اور لامحدود وسعتوں کے اعتبار سے انسانی علم، انسانی قدرت اور انسانی حیات و زندگی سے اس درجہ مختلف ہے کہ یہ ظاہری اشتراک و تماثل اس کے مقابلے میں ایک نقطہ موہوم یا محض لفظی اشتراک و تماثل اس کے مقابلہ میں ایک نقطہ موہوم یا محض لفظی اشتراک ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ان الفاظ کے مدلولات ضمنی میں اگرچہ "جسم" کا تصور کسی نہ کسی درجے میں موجود ہے مگر ذہن ان الفاظ سے جن معانی کو اخذ کرتا ہے اس میں تنزیہہ و تجرید کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں۔ بہ خلاف ید، عین اور وجہ کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت جسمانیت سے متعلق ہے اور تنزیہہ و تجرید کی کوششیں ثانوی درجہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دونوں میں حقیقت و نوعیت کا جو فرق ہے اس کو آپ اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ بنیادی، اساسی صفات میں تو جسمانیت و بشریت کی حیثیت صرف ایک پیمانہ کی ہے، جو اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایک بلند تر اور پاکیزہ تر تصور قائم کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے اور ضمنی صفات کے لیے جو الفاظ آئے ہیں ان کی حیثیت پیمانہ یا مثال سے کہیں زیادہ ایسی واضح دلالت کی ہے جس سے جسمانی لوازم کو ذہن و فکر کی حد تک بھی دور نہیں کیا جا سکتا۔

ان اسباب کی بنا پر ہم رازی کے مؤقف سے اس حد تک قطعی متفق ہیں کہ ایسے تمام الفاظ کی قابل فہم اور شایان شان تاویل ہونا چاہیے ورنہ جو نقشہ ان سے مترتب ہوتا ہے اس سے اللہ تعالیٰ کے متعلق کوئی عمدہ اور جمالیاتی تصور سطح ذہن پر نہیں ابھرتا بلکہ بقول رازی کے اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کی جو ترتیب ذہن میں آتی ہے وہ بلا کیف ہی سہی مگر

بحیثیت مجموعی اس کی صورت کچھ اس طرح کی ہے جو اس کی جلالت قدر اور جمال جہاں تاب سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی، یعنی اس کا ایک چہرہ ہے۔

کل من علیہا فان، ویبقی وجہ ربک ذو الجلال و الاکرام۔

(رحمٰن: ۲۷)

ترجمہ: جو مخلوق زمین پر ہے اس سب کو فنا ہونا ہے اور تمہارے پروردگار کا چہرہ ہی جو صاحب جلال وعظمت ہے، باقی رہے گا۔

اس چہرہ پر یا کہیں اور کئی آنکھیں ہیں:

واصنع الفلک باعیننا و وحینا۔ (ہود: ۳۷)

ترجمہ: اور ایک کشتی ہمارے حکم سے اور ہماری آنکھوں کے سامنے بناؤ۔

پہلو صرف ایک ہے:

یٰحسرتٰی علی مافرطت فی جنب اللہ۔ (الزمر: ۳۹)

ترجمہ: اس تقصیر پر افسوس ہے کہ جو میں نے خدا کے پہلو میں کی۔

ہاتھ متعدد ہیں:

والسماء بنیناھا باید۔ (الذاریات: ۴۷)

ترجمہ: اور آسمانوں کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا۔

ایک پنڈلی ہے:

ویوم یکشف عن ساق، (القلم: ۴۲)

ترجمہ: اور جس دن پنڈلی کھول دی جائے گی۔

ظاہر ہے کہ یہ نقشہ کچھ اچھا، مکمل اور جمالیاتی نہیں۔[۱]

علاوہ ازیں صفات کی اس بشریاتی (Anthropological) تعبیر سے خود آیات کے معنی میں ایک طرح کا الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نکھار وہ وضاحت اور انداز واسلوب کی وہ دقیق رعایتیں ملحوظ نہیں رہ پاتیں کہ جو قرآن کا امتیازی وصف ہیں۔ مثال کے طور پر

۱۔ اساس التقدیس: رازی ص ۹۹

اگر انہی الفاظ کو آپ مجاز کی وسعتوں پر محمول کریں۔ وجہ سے ذات مراد لیں یا عین سے نگرانی وحراست سمجھیں اور ''اید'' کو قدرت قرار دیں۔ اسی طرح ''جنب'' کے معنی بجائے ''پہلو'' کے ''حضور'' ہوں اور ''پنڈلی کھولنے سے'' مقصود یہ ہو کہ کوائف حشر ونشر، جب پوری پوری اہمیت حاصل کرلیں گے تو اس سے نہ صرف تنزیہ وتجرید کے تقاضے برقرار رہیں گے بلکہ وہ فصاحت وبلاغت بھی باقی رہے گی قرآن جس کا مدعی ہے۔

استواء علی العرش کے بارے میں علامہ کی تنقیحات۔

کیا کشف موضوعی حقیقت سے تعبیر ہے

شئون و حالات ہی سے متعلق ایک اہم بحث جس نے مدتوں متکلمین کے مختلف حلقوں کو بحث وتمحیص میں الجھائے رکھا، استواء علی العرش کی ہے۔ سلف اور محدثین کی رائے یہ تھی کہ قرآن وحدیث میں چونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسی تصریحات پائی جاتی ہیں جن سے اس کا عرش پر استواء پذیر ہونا ثابت ہوتا ہے، لہٰذا اس عقیدہ کو جوں کا توں مان لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ مگر اس تنزیہہ کے ساتھ کہ خود استواء کی کیفیتیں انسانی فہم وفکر سے بالا ہیں، اسی بات کو امام احمد بن حنبل نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

الاستواء معلوم والکیف مجهول۔

ترجمہ: خدا کا عرش پر ہونا تو جانی بوجھی حقیقت ہے مگر کیفیت کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے۔

معتزلہ اور حکماء اس مؤقف کو نہیں مانتے، ان کی رائے میں وہ تمام مقامات جہاں لفظ استواء آیا ہے مؤول ہے، کیونہ اگر تاویل نہ کی جائے اور الفاظ کو ان کے ظاہری اور ٹھیٹھ معنی ہی پر محمول کیا جائے تو پھر اس سے کھلی ہوئی جسمانیت لازم آتی ہے اور جہت، حیز، اور محدودیتِ باری کی کئی پیچیدہ اور پریشان کن بحثوں کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

اس باب میں فریقین میں بحث ونظر نے جو شکل اختیار کی اس کے کئی پہلو ہیں جو بیک وقت عقلی وفکری بھی ہیں، لغوی وادبی بھی ہیں اور خالص کلامی وفلسفیانہ بھی۔

علامہ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور کہنا چاہیے کہ نصوص کے پہلو بہ پہلو اس دور کی عقلیات کی روشنی میں تجرید وتنزیہہ کے تقاضوں کو جس قدر ملحوظ رکھا جا سکتا ہے اور ذہن کی طرفہ طرازیوں کا جس حد تک خیال رکھنا ممکن تھا علامہ نے اس میں قطعی کوتاہی نہیں کی بلکہ اس سلسلے میں اچھی خاصی نکتہ سنجی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس سلسلہ میں تین تنقیحات غور طلب ہیں:

۱۔ عرش کا اطلاق شرعاً وعقلاً آسمان یا فلک پر نہیں ہوتا۔ اس تصریح کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ متاخرین میں ایک گروہ عرش کے بارے میں بر بنائے غلط فہمی یہ رائے رکھتا تھا کہ وہ فلک تاسع کا دوسرا نام ہے۔ لطف یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے بھی اس خیال کی تائید کی اور کہا کہ انہوں نے کشف میں عرش کو فلک تاسع کی شکل میں دیکھا ہے۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ افلاک کی یہ تعداد محض یونانیوں کی خیال آرائی ہے جس کے ثبوت میں کوئی قطعی اور ایجابی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔ رہا صوفیاء کا کشف تو وہ محض موضوعی (Subjective) حقیقت کا حامل ہے۔ کشف کی موضوعیت پر ان کی دلیل ملاحظہ ہو، کس درجہ دوٹوک اور واضح ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اہل کشف کا گروہ کسی ایک ہی نقطۂ نظر کا حامل نہیں۔ بلکہ مختلف العقائد صوفی جب مجاہدہ وریاضت سے دلوں کو صیقل کر لیتے ہیں تو اپنے ہی معتقدات کی جھلک برنگ دگر اپنے آئینہ دل میں دیکھنے لگتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ یہ کشف ہے۔ حالانکہ یہ وہی پرانے افکار ہوتے ہیں جو زیادہ لطیف انداز میں سطحِ دل پر ابھر آتے ہیں۔

عرش کائنات سے بالکل مبائن مخلوق کا نام ہے جو قبہ کی طرح ہے، اسے آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں:

ویحمل عرش ربک فوقھم یومئذ ثمانیۃ۔ (الحاقہ:۱۷)

یہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتحمید میں مصروف ہیں۔

الذین یحملون العرش و من حولہ یسبحون بحمد ربھم۔

(۷:مومن)

یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے قرآن میں مجد و عظمت کی صفات کا استعمال ہوا ہے۔

وھوا الغفور الودود ذوالعرش المجید۔ (بروج: ۳۱)

ترجمہ: اس کا وزن بھی ہے اور وزن بھی ایسا ہے کہ جو سب پر بھاری ہو۔

اُثقل الاوزان جیسا کہ ایک ورد میں ہے:

سبحان زفة عرشه۔

اس قبہ کے قوائم یا پائے بھی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے:

لا تخیروا بین الانبیاء۔ (الحدیث)

ترجمہ: انبیاء میں باہمی مفاضلہ سے کام نہ لو سب لوگ قیامت کے روز بے ہوش ہو جائیں گے۔ میں سب سے پہلے ہوش میں آؤں گا اور دیکھوں گا، کہ موسیٰ عرش کا پایا تھامے کھڑے ہیں۔

ان تصریحات کا ذکر علامہ نے اس سیاق میں کیا ہے کہ عرش فلک تاسع نہیں ہے بلکہ اس سے الگ ایک حقیقت کا نام ہے۔

۲۔ یہ تمام آسمانوں سے آگے ایسی بلندی پر وقوع پذیر ہے جس کے اوپر اور کوئی بلندی نہیں۔

عرش کے بارے میں کوئی رائے بھی قائم کی جائے۔ چاہے اسے فلک تاسع کہا جائے اور چاہے کوئی اور شے قرار دیا جائے یہ بات بہرحال مسلم ہے کہ اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر کے مقابلہ میں نہایت قلیل الحجم شئ کی ہے۔

وما قدروا اللہ حق قدره۔ ولارض جمیعا قبضته یوم القیمة و السموات مطویات بیمینه سبحانه و تعالیٰ عما یشرکون۔ (زمر: ۶۷)

ترجمہ: اور انہوں نے خدا کی قدر شناسی جیسی کرنی چاہیے تھی نہیں کی اور قیامت کے روز زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لیے ہوں گے اور وہ ان

لوگوں کے شرک سے پاک و عالی شان ہے۔

اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کے مقابلہ میں اس عرش عظیم و بزرگ تر کی فی الواقع کیا حیثیت ہے۔

یقبض اللہ تبارک و تعالیٰ یوم القیمۃ و یطوی السماء بیمینہ ثم یقول انا الملک۔ این ملوک الارض؟

ترجمہ: اللہ تعالیٰ قیامت کے روز زمین کو اپنی مٹھی میں پکڑ لے گا۔ آسمانوں کو داہنے میں میٹ لے گا اور کہے گا میں ہوں حقیقی بادشاہ۔ کہاں ہیں زمین میں بادشاہت کے دعویدار۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلے میں عرش کہیں چھوٹا ہے۔ حتیٰ کہ تمام آسمان اور زمینیں قیامت کے روز اس کے کف دست کی گرفت میں اس طرح ہوں گے جس طرح کہ ایک گیند، کھیلنے والے کی گرفت و قابو میں ہوتا ہے۔

ان سے یہ حقیقت بھی ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ایک جسم ایک جسم پر مستوی ہے یا ایک جسم ایک جسم کے مقابل میں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کا تعلق اس سے کچھ اس نوعیت کا ہے کہ اسے اتصال و تقابل کی نسبتوں سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ وہ اس تعلق کے باوجود الگ تھلگ اور مبائن ہے۔

۳۔ تیسری اہم تنقیح یہ ہے کہ عرش چونکہ آسمانوں سے آگے اور وراء ہے اس لیے اس کی بلندی و علو اضافی نہیں بلکہ حقیقی (Real) ہے۔

مختصر لفظوں میں استواء کے بارے میں ان حقائق کا جاننا ضروری ہے:

ایک یہ کہ یہ کوئی فلک نہیں ہے بلکہ ایک اور شیئ ہے جو قبہ کی طرح محدب ہے اور آسمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔

دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کا اس سے تعلق احتیاج و جسم کا نہیں بلکہ خالق و مخلوق کا ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلے میں اس کی حیثیت بغائت درجہ قلیل الجسم

شے کی ہے۔

تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ جمیع کائنات سے الگ اور بائن ہے اور عرش سے بھی اس کا تعلق قیام وجلوس کی نوعیت کا نہیں کہ یہ کیفیتیں احتیاج وجسمانیت کے مقتضی ہیں۔ بلکہ ایسا ہے جو اس کی شایان شان ہے اور جس سے اس کا بلندیوں پر ہونا ثابت ہوتا ہے۔[۱]

ان تنقیحات کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نصوص کے لفظی وظاہری اطلاقات کے پہلو بہ پہلو جس درجہ تنزیہہ کی رعایتوں کو ملحوظ رکھ سکتے تھے یا جس درجہ جسمانیت کے لوازم سے دامن کشاں رہ سکتے تھے اس میں انہوں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن زیر بحث مسئلہ کا مزاج ہی ایسا ہے کہ موجودہ ذہن تنزیہہ کی اس نوعیت سے متاثر نہیں ہوتا، کیونکہ اس طرح ہم حقیقتاً اللہ تعالیٰ کی طرف کسی حقیقی قدر ووصف کو اس کے سوا منسوب نہیں کر پاتے کہ وہ بلند اور متعالی ہے۔ ظاہر ہے کہ علو وبلندی کی بہترین شکل وہ نہیں ہوسکتی جو جسمانی یا حیز ومکان سے متعلق ہو بلکہ وہ ہے کہ جس کا تعلق صفات کے عقلی علو سے ہے۔

علامہ نے اگرچہ اپنی طرف سے پوری پوری کوشش کی ہے کہ اس باب میں یونانیوں کے علم ہیئت نے جن غلط فہمیوں کو پیدا کر رکھا ہے اس سے فکر واستدلال کا دامن بچائے رکھیں اور بحث کو صرف قرآن وحدیث کی نصوص ہی تک محدود رکھیں۔ لیکن ان خیالات میں بھی یونانی فکر کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً عرش کے علو وارتفاع کو حقیقی قرار دینا اور جہات ستہ کی طرح اضافی نہ سمجھنا خالص یونانی انداز استدلال ہی تو ہے؟

مسئلہ استواء میں فیصلہ کن نکتہ، گیلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کے اکتشافات نے مسئلہ کی صورت ہی بدل دی ہے

اس مسئلے میں قابلِ لحاظ اور فیصلہ کن نکتہ یہ ہے کہ گیلیلیو (Galileo)، نیوٹن (Newton) اور کوپرنیکس (Copernicus) کی تحقیقات کے بعد کائنات کا تصور بنیادی

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے علامہ کا رسالہ عرش الرحمن و مادرد فیه من الآیات و الاحادیث۔ مطبوعہ المنار مصر۔ الرسالة التدمریه طبقہ اولیٰ مطبعہ حسینیہ مصر ص ۴۲، ۴۸، ۵۰، ۵۰، ۴۷ موافقه المنقول، ص ۱۴۸

طور پر بدل گیا ہے۔اب نیلے نیلے آسمان اپنی تحیر زائیوں کے ساتھ باقی نہیں رہے اور وہ قبۂ زرنگار جسے یونانی حکماء شیشے کی طرح شفاف اور آہن وفولاد سے زیادہ مستحکم واستوار سمجھتے تھے، محض فریب نظر ہو کر رہ گیا ہے۔زمین بھی پہلے کی طرح ساکن وجامد نہیں رہی بلکہ اپنے محور کے علاوہ آفتاب کے گرد بھی گھومنے پر مجبور ہے۔خود یہ آفتاب متحرک ہے اور یہ چاند ستارے بھی اپنی ضیاء گستریوں کے ساتھ ساتھ گردش وحرکت میں مصروف ہیں۔

کائنات کا یہ حرکی (Dynamic) تصور اگر صحیح ہے تو جہات کا تصور بھی بدل جاتا ہے اور کوئی شے بھی علی الاطلاق عالی و بلند نہیں رہتی بلکہ علو وسفل کی نسبتیں سراسر اضافی ٹھہرتی ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ عرش بھی اپنی جہتیں بدلنے پر مجبور ہے۔اس صورت میں علامہ کی تشریح بھی جہت،علو علی الاطلاق ثابت نہیں کر پاتی۔

اس اشکال کے حل میں ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ استواء کو کوئی ازلی وابدی صفت نہ قرار دیا جائے، بلکہ ایک شان و حالت قرار دیا جائے، جیسا کہ غزالی نے کہا ہے[۱] اور سمجھنا یہ چاہیے کہ عرش سے مراد کوئی مقام یا جگہ نہیں بلکہ یہ ایک طرح سے مرکز تدبیر سے تعبیر ہے اور اس سے مقصود کسی نہ کسی تکوینی امر کی تدبیر واہتمام ہے، جس کا ثبوت ہے کہ استواء علی العرش کے بارے میں وہ تمام مقام جہاں جہاں یہ لفظ آیا ہے اور نظر و بحث کا ہدف ٹھہرا ہے۔وہاں اس کے سیاق میں کسی نہ کسی تکوینی امر کیطرف اشارہ موجود ہے۔

ثم استویٰ علی العرش یغشی اللیل النهار یطلبه حثیثاً۔

(اعراف: ۵۴)

ترجمہ: پھر عرش پر استواء پذیر ہوا، وہی رات کو دن کا لباس پہناتا ہے کہ وہ اس کے پیچھے دوڑتا چلا آتا ہے۔

ان ربکم الذیٰ خلق السموات و الارض فی ستة ایاً م ثم استوی علی العرش یدبر الامرا۔ (یونس: ۳)

ترجمہ: تمہارا پروردگار تو خدا ہی ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے پھر

۱۔ اساس التقدیس، ص ۱۹۳

عرش پر قرار پذیر ہوا، تمام امور کی تدبیر و انصرام اسی کے ذمہ ہے۔

ثم استویٰ علی العرش و سخر الشمس و القمر کل یجری لاجل مسمی (رعد: ۲)

ترجمہ: پھر عرش پر مستوی ہوا اور سورج اور چاند کو کام پر لگایا، ان میں ہر ایک مدّتِ متعین تک گردش میں ہے۔

اور ''عرش'' کا یہ مجازی و کنائی (Figurative) استعمال صرف قرآن ہی کی اختراع نہیں، بائبل میں بھی خدا کے تخت کو اقتدار و جلال کی رمز قرار دیا گیا ہے۔[۱]

بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے غیر مشروط اختیارات اور غیر محدود قدرتوں کو انسان نے اول اول سمجھنا چاہا تو اس کو ''پادشاہ'' سے زیادہ موزوں اور کوئی پیمانہ ان مطالب کے اظہار کے لیے نہ مل سکا اور پھر جب اللہ تعالیٰ کے لیے ''پادشاہت'' کو ایک مرتبہ ثابت کر دیا گیا اور اس کے جاہ و جبروت کو منوانے کے لیے یہ کنایہ زیادہ مؤثر، زیادہ مفید اور بہتر معلوم ہوا تو ضروری تھا کہ اس کے لوازم کو بھی ادب و تحریر میں سمونے کی کوشش کی جائے۔ ظاہر ہے کہ عرش یا تخت اسی لزوم کا منطقی نتیجہ ہے، پھر پادشاہ چونکہ عموماً احکام و فرامین اس وقت صادر کرتے تھے جب وہ تختِ شاہی پر متمکن ہوتے تھے اس لیے قرآن حکیم نے بھی ہر ہر تکوینی امر کے اہتمام و تدبیر کے لیے اسی مناسبت سے استواء علی العرش کے کنایہ کو استعمال کیا اور بتایا ہے کہ کائنات کی یہ جملہ بوقلمونیاں اسی کے امر و اہتمام اور تدبیر و نظام کا نتیجہ ہے۔ کوئی دوسرا اس میں شریک اور سہیم نہیں!

یہ تاویل نہ صرف سادہ اور متکلمانہ پیچیدگیوں سے آزاد اور لگتی ہوئی ہے بلکہ فلسفۂ مذاہب اور ادب و تحریر کے اسالیب سے ہم آہنگ بھی ہے۔ رہا علامہ کا تکلف تو اس میں ہمیں ایک طرح کی ادھوری سی تنزیہہ کا سراغ تو ضرور ملتا ہے اور کہنا چاہیے کہ نیوٹن سے پہلے تک کے لیے ایک حد تک عقلی تسکین کا سامان بھی اس میں موجود ہے، مگر ایسا حل نظر نہیں آتا جو موجودہ دور کے اکتشافات کا ساتھ دے سکے۔

۱۔ زبور ۹۳، ۵، ۴، ۴، عبرانیوں کے نام خط

فصل پنجم

رؤیتِ باری

کیا حضرتِ حق کا دیدار ممکن ہے؟ اشاعرہ کے دو گروہ

حضرتِ حق کے دیدار و مشاہدہ سے اہلِ ایمان کو آخرت میں بہرہ مند کیا جائے گا یا نہیں۔ اس مسئلہ پر صفات کے ضمن میں خوب خوب بحثیں ہوئی ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم دو مستقل بالذات گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ ایک نے اثبات پر زور دیا اور دوسرے نے نفی پر۔ اصولاً یہ مسئلہ بھی اگرچہ شئون و احوال ہی سے متعلق ہے مگر اس کا حکم چونکہ ان سے بوجوہ مختلف ہے اس بنا پر ہم اسے علیحدہ باب کے تحت درج کرتے ہیں۔

علامہ کی رائے یہ ہے کہ رؤیت باری کے مسئلہ پر تمام اہل السنت کا اتفاق ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل، علی المدینی، اسحاق بن ابراہیم، داؤد بن علی، عثمان بن سعید الدارمی اور محمد بن اسحاق بن خزیمہ ایسے جلیل القدر ائمہ نے اس کی تائید کی ہے۔[۱]

اشاعرہ نے اس باب میں دو مختلف مؤقف اختیار کیے، قدماء نے تو تصریح کی کہ آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی دید سے قلب و ذہن کی بے تابیوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچائیں گے اور وہ محبوب حقیقی اس دن مشتاقانِ دیدار کو اپنے جلووں سے لطف اندوز ہونے کے مواقع فراہم کرے گا۔

لیکن متاخرین میں بعض اونچے درجے کے ائمہ نے معتزلہ کی ہمنوائی اختیار کی اور اس نزاع کو محض لفظی قرار دیا۔[۲]

معتزلہ کا مؤقف یہ ہے کہ اگر رویت باری کے امکان کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے کھلی

۱۔ موافقہ صحیح المنقول الصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مدینہ ۱۴۸ء، ص ۱۴۸

۲۔ ایضاً ۱۹۵۱ء، ص ۱۴۸

ہوئی تجسیم لازم آتی ہے۔ کیونکہ شے مرئی کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو اور ایک خاص جہت اور مکان میں واقع ہوتا کہ نظر و بصر کا ہدف بن سکے۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات منزہ اور جہت و محاذات کے شوائب سے پاک ہے۔ اس لیے رؤیت کے معنی تقرب و حضوری کے ایک خاص درجے کے ہوں گے، دیکھنے یا دیکھ لینے کے نہیں!

فریقین کے دلائل

اہل السنّت کے نزدیک رویت باری کا مسئلہ صرف ایک فکری مسئلہ نہیں بلکہ اس کی حیثیت مومن کے ایک نصب العین کی ہے۔ فریقین نے اس سلسلے میں عقلی و نقلی دلائل کا سہارا لیا ہے۔ اہل السنّت کی دلیل یہ نص صریح ہے:

وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرہ۔ (قیامہ: ۲۲)

ترجمہ: اس روز بہت سے چہرے تروتازہ اور بارونق ہوں گے یہ اپنے پروردگار کے دیدار میں محو ہوں گے۔

یہ شرفِ رؤیت کیونکر حاصل ہوگا اور اس کی جلوہ آرائیاں کس طرح نظر و بصر کی زد میں آسکیں گی، حدیث میں اس کی وضاحت اس طرح مرقوم ہے:

انکم سترون ربکم عیانا۔[۱]

ترجمہ: تم اپنے پروردگار کو کھلے بندوں دیکھو گے۔

معتزلہ کی دلیل یہ آیت ہے۔

لاتدرکہ الابصار و ھو یدرک الابصار (الانعام: ۱۰۳)

ترجمہ: وہ ایسا ہے کہ نگاہیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کرسکتا ہے

ایک مشترکہ دلیل

ایک دلیل دونوں میں مشترکہ ہے۔ حضرت موسیٰ کے بارے میں ہے:

ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا و کلمہ ربہ قال رب ارنی

۱۔ صحیح بخاری، کتاب التوحید

انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا۔ و خر موسیٰ صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المومنین۔(الاعراف: ۱۴۳)

ترجمہ: اور جب موسیٰ وقت مقرر پر کوہ طور پر پہنچے اور ان کے پروردگار نے ان سے کلام کیا تو کہنے لگے۔اے پروردگار مجھے دکھا کہ میں تیرا جلوہ دیکھوں۔ پروردگار نے فرمایا۔تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے۔ہاں پہاڑ کی طرف نظریں جمائے رکھو۔ یہ اپنی جگہ پر قائم رہا تو تم مجھ کو دیکھ سکو گے۔جب اس کا پرودگار پہاڑ پر نمودار ہوا تو انوارِ ربانی نے اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے تیری ذات پاک ہے اور میں تیرے حضور توبہ کرتا ہوں اور جو ایمان لانے والے ہیں میں ان سب میں اول ہوں۔

مثبتین کا کہنا ہے کہ جب موسیٰ ایسا جلیل القدر پیغمبر جو خرد اور دانش کے تقاضوں سے بھی آگاہ ہے اور رموزِ دین سے بھی باخبر ہے رویت و دیدارِ الٰہی کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس میں کوئی عقلی و شرعی استحالہ نہیں ہو سکتا۔

نفی کرنے والوں کا جواب یہ ہے کہ اصل شے مطالبہ نہیں، اس کا جواب ہے۔مطالبہ کی توجیہہ تو یہ یوں بھی ممکن ہے کہ جب حضرت موسیٰ کی قوم نے اس پر اصرار کیا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو بالکل آمنے سامنے دیکھنا چاہتے ہیں تو یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ غلط بات ہے ان کی اس ضد کی وجہ سے مجبور ہو گئے۔

اس توجیہہ کی تائید ان دوسری آیات سے بھی ہوتی ہے کہ جن میں مطالبہ کی اس نوعیت کو "ظلم" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

یسئلک اھل الکتاب ان تنزل علیھم آیۃ من السماء فقد سالوا موسیٰ اکبر من ذالک فقالوا ارنا اللہ جھرۃ فاخذ تھم

الصاعقه۔ (بقرہ)

ترجمہ: اہل کتاب تم سے درخواست کرتے ہیں کہ تم ان پر لکھی ہوئی ایک کتاب آسمان پر سے اتار لاؤ۔ تو یہ موسیٰ سے اس سے بھی بڑی بڑی درخواستیں کر چکے ہیں۔ ان سے کہتے تھے ہمیں خدا آنکھوں سے دکھا دو۔ سو ان کے اس "ظلم" کی وجہ سے ان کو بجلی نے آ پکڑا۔

معتزلہ کے ان دلائل نقلی کا علامہ نے جو جواب دیا ہے وہ وہی ہے جس کو اشاعرہ اور اہل السنت نے عموماً پیش کیا ہے۔ یعنی جس آیت میں ادراک کی نفی کی گئی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نظریں یا نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کر پائیں گی۔ یہ نہیں کہ رویت یا دیدار ہی سرے سے ناممکن ہے۔ اسی طرح حضرت موسیٰ سے جو فرمایا ہے تم نہیں دیکھ سکتے تو اس سے مقصود یہ ہے کہ اس شرف سے کسی بھی شخص کو اسی دنیا میں نوازا نہیں جا سکتا، کیونکہ اس کا محلِ آخرت ہے دنیا نہیں اور وہ بھی مطالبہ اور تحدی کی بنا پر نہیں، بلکہ اس بنا پر کہ کس شخص نے ایمان و عمل اور سیرت و کردار کی بلندیوں سے رویت و دیدار سے بہرہ مندیوں کا استحقاق پیدا کیا ہے اور کس کی بے تابی شوق نے اللہ تعالیٰ کی خوئے جلوہ فرمائی کو اکسایا ہے۔

اسی طرح معتزلہ نے وجوہ یومئذ ناضرہ الی ربها ناظرہ کا جواب دیا ہے۔ مثلاً شریف مرتضیٰ کا کہنا ہے کہ اس سے مراد فکر و تامل ہے، رویت نہیں۔ یعنی آخرت میں کچھ خوش نصیب ایسے بھی ہوں گے کہ جنہیں سیر الی اللہ کے مواقع میسر ہوں گے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو اپنے غور و فکر اور شوق و تامل کا محور قرار دیں گے اور اس کی روشنی میں آگے بڑھیں گے۔

دوسری تاویل یہ ہے کہ یہاں "الی" صرف خبر نہیں بلکہ اسم ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ کچھ لوگ آخرت میں اللہ تعالیٰ کے انعامات کو محسوس شکل میں دیکھیں گے اور اس کی گوناگوں رحمتوں سے بہرہ مند کیے جائیں گے۔ اس

آیت میں ان کی اسی شادکامی یا کامرانی کا تذکرہ ہے۔ رویت کے امکانات پر بحث مقصود نہیں۔[۱]

اصل وعدہ لقاء کا ہے جو رؤیت سے زیادہ اہم ہے

ہمارے نزدیک جہاں تک معتزلہ اور حکماء کا تعلق ہے اس مسئلہ میں اصل کھٹک عقلیات کی ہے ورنہ منقولی اعتبار سے اہل السنّت کا مؤقف زیادہ استوار ہے۔ کیونکہ سوال صرف رویت ونظر کا نہیں، لقاء الٰہی کا ہے۔ قرآن حکیم نے متعدد مقامات پر لقاء الٰہی کو مقصود ونصب العین ٹھہرایا ہے، ایمان کی شرط قرار دیا ہے اور وعدہ وخوشخبری کی حیثیت سے پیش کیا ہے:

منزل ما کبریا است

فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادة ربه احدا۔ (کهف: ۱۱۰)

ترجمہ: تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملنے کی امید رکھتا ہے اسے چاہیے کہ نیک عمل کرے اور پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔

لعلکم بلقاء ربکم توقنون۔ (رعد: ۲)

ترجمہ: تاکہ تمہیں اپنے پروردگار سے ملنے کا یقین حاصل ہو۔

وان کثیراً من الناس بلقاء ربهم لکفرون۔ (روم: ۸)

ترجمہ: اور بہت سے لوگ اپنے پروردگار سے ملنے کے قائل ہی نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ رؤیت ونظر تو لقاء کا محض ایک حصہ یا گوشہ ہے۔ لقاء میں نہ صرف یہ داخل ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ کو دیکھیں اور اس کے الطاف وانوار سے دیدہ ودل کے اجالوں کا اہتمام کریں، بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کے روبرو پیش ہوں، اس کی نگرانی میں رہیں اور مکافات

۱۔ امالی (شریف مرتضیٰ) ج ۱ ص ۲۸ بحوالہ القرآن و الفلسفہ مصنفہ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ مطبوعہ دار المعارف مصر، ص ۹۴

عمل کے اصول کو ایک حقیقت اور واقعہ کی شکل میں ڈھلتا ہوا محسوس کریں۔

عقلی کھٹک جس کو حکماء یا متکلمین نے بالعموم پیش کیا ہے وہ وہی تقاضائے تنزیہہ ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے رائی اور مرئی میں جو ایک نوع کا ربط و تعلق ہے وہ اس وقت تک قائم نہیں ہو پاتا ہے جب تک کہ شے مرئی جسم نہ ہو اور محاذات و جہت کے شوائب سے دوچار نہ ہو، لیکن یہ خشک منطق اتنے اہم مسئلہ میں فیصلہ کن ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلے میں چند حقائق ہمیشہ مدنظر رہنا چاہئیں۔

۱۔ یہ کہ لقاء محبوب کا تصور مذہب و تصوف کی جان ہے اور اس کی آرزو اور تمنا نہ صرف تقاضائے ایمان ہے بلکہ ایمان کے دواعی میں تحریک پیدا کر دینے والی شے بھی ہے اور اگر ہم شوق و بے تابی کی کسی منزل میں بھی اس کے جمال جہاں آراء سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے اور اس کو پانے اور اس سے ملنے کی توقع نہیں رکھ سکتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مذہب و دین کا یہ سارا کارخانہ محض مکافات عمل یا ''علت و معلول'' کا ایک چکر ہو کر رہ جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام کم از کم اس تصور کی حمایت نہیں کرتا۔

۲۔ متکلمین یا حکماء کی تنزیہ میں علاوہ محرومی کے اصولی سقم یہ پایا جاتا ہے کہ یہ احوال آخرت کو احوال دنیا پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں رائی اور مرئی کے درمیان جن شرائط کا ہونا تسلیم کیا جاتا ہے وہ سراسر جسمانیت کو مستلزم ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ کیا ضرور ہے کہ آخرت میں بھی دید و رویت کی یہی شرطیں پائی جائیں اور وہاں بھی یہی جسمانی آنکھ (Physical Eye) ہمیں دی جائے، کہ جس کا دائرہ عمل و اثر صرف جسمانیت تک محدود ہے۔

۳۔ لوازم جسمانیت کے خلاف علامہ کا نہایت لطیف اور حکیمانہ جواب یہ ہے کہ رویت باری بر بنائے جسم نہیں، بلکہ بر بنائے وجود ہے۔ یعنی جو شے جس درجۂ وجود پر فائز ہو گی اسی نسبت سے وہ لائق دید بھی ہو گی اور اللہ تعالیٰ چونکہ وجود کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر فائز و متمکن ہے، لہٰذا اسی نسبت سے اس کو نظر و بصر کا ہدف بھی بننا چاہیے۔

و کلما کان الوجود اکمل کانت الرویہ۔ (اجوز)[۱]

ترجمہ: ''وجود'' جس درجہ مکمل ہوگا، رویت اسی نسبت سے زیادہ، ممکن اور جائز متصور ہوگی۔

....

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۱۵۱

فصلِ ششم

مسئلہ خلقِ قرآن

معتزلہ کی ایک افسوسناک غلطی

یوں تو مسئلہ صفات کی موشگافیوں نے اہل علم میں اختلاف ونزاع کی متعدد صورتیں پیدا کی ہیں اور وحدت اسلامی کی رداء زرنگار کو پارہ پارہ کر دینے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ لیکن جس مسئلہ نے چار پانچ سو سال تک محدثین اور معتزلہ میں جنگ و پیکار کی آگ کو مسلسل بھڑکائے رکھا وہ یہ تنقیح تھی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ سوال کی یہ نوعیت اگرچہ اپنے مزاج کے اعتبار سے تعبیر و وضاحت سے متعلق ہے مگر اس نے تاویل و ترجمانی کے معتدل ومتوازن حدود سے متجاوز ہو کر شدت وعصبیت کی یہ شکل اختیار کر لی تھی کہ "خلق قرآن" کا یہ نعرہ ایک مستقل علامت اور کسوٹی بن گیا تھا۔

لطف یہ ہے کہ اس نعرہ نے اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ حلقہ ہائے درس و تعلیم اور مجالس مذاکرہ میں اس کے مالہ و ماعلیہ پر بحث وتمحیص کا ڈول ڈالا جائے اور کھل کر داد تحقیق دی جائے بلکہ اس نے اپنی تائید کے لیے حکومت کے ایوانوں کو منتخب کیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس مسئلہ کو دلیل و برہان کی روشنی میں طے ہونا تھا اور فکر و تعمق کی نکہتوں کو جنم دینا تھا اس کو قید و بند کی صعوبتوں اور کوڑوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

ظاہر ہے یہ طرز عمل قدرۃً کسی طرح بھی اعتزال کے حق میں مفید، شایان شان اور بہتر اثرات کا حامل قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ مامون، معتصم اور واثق کی تائید اور سختیوں سے اس مؤقف کی تائید تو کیا ہوتی، الٹا یہ اثر پڑا کہ اہل السنت کے تمام حلقوں میں غیظ و غضب کی ایک لہر دوڑ گئی۔

اس سے پہلے کہ ہم نفسِ مسئلہ کی گہرائیوں میں اُتریں اور اس کے بارے میں اشاعرہ، کلابیہ اور معتزلہ کی معرکہ آرائیوں کو بیان کریں، یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے اصل پس منظر کو واضح کر دیا جائے۔

ازلیت کلام کا مسئلہ ہمارا مسئلہ نہیں، اس کا پس منظر اور تشریح

یہ بات پہلے ہی قدم پر سمجھ لینے کی ہے کہ ازلیت کلام (Eternity of Logos) کا اشکال کسی طرح بھی ہمارا اشکال نہیں ہے بلکہ یہ یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاں سے ہمارے ہاں منتقل ہوا ہے اور اس طرح ہمارے علم الکلام کا جز بن گیا اور اس طرح صفات کی بحثوں میں رچ بس گیا ہے کہ اس پر مطلقاً اجنبیت کا گمان نہیں ہوتا۔ آپ زیادہ تحقیق سے کام لیں گے تو کہنا پڑے گا کہ اس کی جڑیں دراصل قدیم یونانی افکار میں پیوستہ ہیں اور عہدنامہ قدیم کے باخبر مرتبین نے یہ خیال یہیں سے اخذ کیا ہے۔

مذہب و فلسفہ کا ایک عامتہ الورود اور مشترکہ سوال یہ تھا کہ یہ کائنات کیونکر معرض وجود میں آئی یا مادہ کی یہ بوقلمونیاں اور جلوہ طرازیاں کس کے دست ہنرمند کا شاہکار ہیں؟ اس سوال کو تین مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ آئی اونین (Ionian) حکماء نے حدود مادہ سے باہر کسی فعال حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کے نزدیک مادہ کی حرکت، ارتقاء اور زوال و تغیر کے سارے کرشمے اس کی اندرونی اور نہانی مضمرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ یعنی مادہ جہاں صور کے مختلف سانچوں میں ڈھلتا ہے، وہاں ان رنگارنگ سانچوں میں ڈھالنے والی قوت وصلاحیت بھی خود اس کے اندر موجود ہے۔ کوئی خارجی اثر، بیرونی عامل یا مابعد الطبیعی حقیقت یا حکمت اس کارخانے کو چلانے والی نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے لحاظ سے یہ عالم ''خودکار'' مشین کی طرح ہے کہ جو خود بخود اپنی منزل ارتقاء کی جانب رواں دواں ہے۔

ہیراکلائٹس (Heraclitus) نے اس عالم کی معجزہ طرازیوں پر نسبتاً زیادہ گہری نظر ڈالی۔ اس کی دُوررس نگاہوں نے دیکھا کہ اس عالم ہست و بود کے جملہ تغیرات میں صرف ''مادیت'' ہی کی کارفرمائیاں نہیں بلکہ اس کی تہہ میں ایک حکمت (Wisdom) ایک طرح کی دانش اور ایک انداز کی بے قرار تخلیقی روح بھی جلوہ گر ہے جو ان تمام تغیرات کو ایک ایک کر کے معرض ظہور میں لاتی رہتی ہے۔ چنانچہ پیدائش، ارتقاء اور زوال و موت کا یہ لازوال چکر اسی حکمت و دانش کا رہین منت ہے، جو کہ تمام مادہ میں جاری و ساری اور نافذ و داخل

ہے۔اس عنصر یا تخلیقی وفعال روح کو یہ لوگوس (Logos) سے تعبیر کرتا ہے۔

لوگوس کا صحیح صحیح ترجمہ مشکل ہے۔ یہ صرف کلمہ (Word) کا مترادف نہیں، بلکہ اس میں حرکت، عمل اور تخلیق کے جملہ عناصر شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گوئٹے (Goethe) نے جب اپنی مشہور کتاب فاؤسٹ (Faust) میں لوگوس کا ترجمہ کرنا چاہا تو اس نے کلمہ کے بجائے لفظ عمل وفعل (Act) کو زیادہ موزوں خیال کیا۔

تخلیق کائنات سے متعلق ہیرا کلائٹس کی اس تشریح کو ہم بلا تکلف غیر مادی اور متصوفانہ تشریح کہہ سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ شخصی خدا کا قائل نہیں تاہم کائنات میں ایک ایسے روحانی اور تخلیقی عنصر کو ضرور مانتا ہے جو پورے عالم میں توازن و ارتقاء کا ذمہ دار ہے۔

یہودیوں کا ذہن چونکہ غیر فلسفیانہ ہے اور قانون وحکم ہی کو وہ زندگی کی اصل اور اساس قرار دیتے ہیں، اس لیے انہوں نے تکوین عالم کے سلسلہ میں بھی قانون یا تورات ہی کو بنیاد ٹھہرایا اور ایک مدراش (Midrash) میں جو تیسری صدی مسیحی کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتداء میں تورات (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطہ نظر سے غالباً تورات یا قانون سے مراد حکمت (Wisdom) کا وہ درجہ ہے، جب اس میں تعین ووضاحت کا وہ مرحلہ آجاتا ہے جس وقت کوئی شے اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گر ہوجاتی ہے اور ایک ایسے مفصل نظام کی شکل اختیار کرلیتی ہے کہ جس کے بعد مرتبہ وجود پر فائز ہونے کے لیے اسے بس ایک حکم کا انتظار باقی رہ جاتا ہے۔ ادھر اللہ تعالیٰ نے وہ حکم صادر فرمایا اور ادھر وہ شے اپنے تمام لوازم کے ساتھ آموجود ہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یہود فیلو (Philo) نے اسے تورات کے بجائے کلمہ (Logos) ہی قرار دیا ہے اور اس میں حکمت وتخلیق کی ان تمام رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جو آفرینش کائنات کا باعث ہوسکتی ہیں۔[۱]

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھئے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا "ابتداء

۱۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھئے انسائیکلوپیڈیا آف ریلجین اینڈ ایتھکس بحث لوگاس نیز فورتھ گاسپل' آر۔ ایچ سٹربکن تھرڈ ایڈیشن ص ۹۰

میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا''۔ تو اس نے کوئی نئی بات نہیں کہی۔ آفرینش عالم کے سلسلہ میں یہ طرز فکر یہودیوں کے فلسفیانہ حلقوں میں جانا بوجھا تھا۔ حتیٰ کہ خود عہد نامۂ قدیم کی عبارات میں اس انداز تفلسف کے کچھ کچھ شواہد ملتے ہیں۔ اس نے صرف اتنا کیا کہ اس '' کلام '' کو مسیح پر چسپاں کر دیا۔[1]

اس تجزیے سے دو نکات کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے:

۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے۔ ہیرا کلائٹس کا اشکال یہ ہے کہ وہ صرف مادیت کی جلوہ آرائیوں کو کائنات کے ارتقاء کا سبب سمجھنے سے قاصر رہا اور اس نے غور و فکر کے بعد ضرورت محسوس کی کہ نظام آفرینش کی طرفہ طرازیوں کو حل کرنے کے لیے کسی متصوفانہ (Mystical) عنصر کو بڑھایا جائے، جس میں حکمت ہو، فکر و دانش ہو، نظم و ترتیب ہو اور منزل و ہدف کا شعور ہو۔ اس غرض کے لیے اس کو کلمہ سے زیادہ موزوں اصطلاح نہ مل سکی۔ یہودیوں کو بھی یہی عقدہ پریشان کر رہا تھا کہ کائنات اور رب کائنات میں کوئی ایسی درمیانی کڑی دریافت ہونا چاہیے جس کی طرف اس عالم رنگ و بو کے تغیرات کو منسوب کیا جا سکے۔ خصوصاً حکیم عبرانیاں فلو یہ چاہتا تھا کہ یہودی تصور نے اللہ تعالیٰ کو کائنات سے بالکل الگ تھلگ اور بائن قرار دے کر جو ایک خلیج خالق و مخلوق کے مابین حائل کر رکھی ہے اس کو کس طرح پاٹا جائے اور بتایا جائے کہ اس میں اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ یا بعد پایا جاتا ہے اس کو نظریہ کلمہ دور کر دیتا ہے، کیونکہ اس کے نزدیک یہی حرف کُن وہ حرف حکمت و دانش اور حرف تخلیق و ابداع ہے جس نے وجود و تحقق کے مختلف روپ دھار رکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲۔ یہ کہ '' ازلیت کلمہ '' کا یہ عقدہ جڑ اور بنیاد کے طور پر ہمارے علم الکلام یا عقائد کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ اس کو یونانی یا اسرائیلی فکر و خرد نے پیدا کیا ہے اور عیسائیت نے اس میں تجسیم

۱۔ دیکھئے پیدائش ۱:۱

کی بیخ لگا کر ایک تحکم (Dogma) کی شکل میں ڈھال دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہ بجائے تخلیق و آفرینش کے مسئلہ صفات کے تحت آگئے ہیں جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف و نزاع کی آندھیاں چلاکیں اور تکفیر و تفسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے تعرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارے میں ہماری یہ رائے بہر حال مدنظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مداح ہیں اور دونوں کے مسلک کو نقد و احتساب سے بالا نہیں سمجھتے، ہم معتزلہ کی مجبوری سے آگاہ ہیں۔

غیر مسلموں سے اکثر ان کی بحثیں رہتی تھیں اور یہ بہ دل چاہتے تھے کہ نہ صرف عقلی نقطۂ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیئے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنوار کر اغیار کے سامنے پیش کیا جائے جس سے اعتراضات کی گنجائش ہی نہ رہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں یونانی علوم کو جس طرح اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں اور جس طرح ان کے امتزاج و تالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفے کی شکل میں پیش کیا ہے اس کی داد نہ دینا ظلم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری و عقلی روح کو پالینے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں اور معقول و منقول میں تطبیق کی صورت میں انہوں نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں۔ اس اعتراف کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی عین قرینِ عدل و انصاف ہوگا کہ سلف صالحین، محدثینِ کرام اور اشاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی خدوخال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے جمال ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح و معنی کو دائرۂ انضباط میں رکھنے کی نہایت ہی مخلصانہ جدوجہد کی ہے، وہاں عقلیات کے دائرے میں، خصم کے دعویٰ کو سمجھنے میں ان سے سہو بھی ہوا ہے اور حمیت و غیرتِ دینی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انہوں نے ایسا مؤقف بھی اختیار کیا ہے جسے کسی طرح بھی توازن و اعتدال سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

"مسئلہ خلقِ قرآن" ہمارے نزدیک اس دعویٰ کی روشن دلیل ہے۔ اس کی تعبیر وفہم میں دونوں گروہوں نے اجتہادی لغزش کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلقِ قرآن کی اپج پر ابھارا، صرف یہی نہ تھی کہ وہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں تو اس سے عیسائیت کی تائید ہوتی ہے اور "ازلیت کلمہ" کے مفروضہ کو مان لینا آسان ہو جاتا ہے جس کو یوحنا نے پیش کیا اور سینٹ پال نے عیسائی عقائد کا جز قرار دے دیا۔ یہ عذر بلاشبہ معقول ہے۔ مگر وہ یوں بھی تو کہہ سکتے تھے جیسا کہ ان کے محققین نے کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ مگر یہ کلام سینۂ جبریل، یا قلبِ پیغمبر میں منتقل بصورتِ تخلیق ہوا ہے۔ اس سے نہ صرف اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن حکیم کو اللہ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسئلہ صفات میں ان کا جو مسلک تنزیہہ یا نفی صفات کا ہے اس کی بھی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن جہم کے تتبع میں ان کی اکثریت نے یہ صاف اور واضح انداز بیان ترک کر کے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن مخلوق ہے اور اس کا کلام الٰہی ہونا محض بر سبیل تجوز ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الٰہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ منشا ہر گز نہیں ہوتا کہ وہ خدانخواستہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے یا اس کی حجیت و استناد کے مرتبہ کو سرمو گھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ ذات بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے، اس لیے دوسری صفات کی طرح صفت تکلیم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جا سکتی، لہٰذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہدایت و ارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے سینۂ جبریل یا قلبِ پیغمبر میں بصورت تخلیق ابھار دیتا ہے۔

لیکن اس واضح اور نتھرے ہوئے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن بہر حال ان کے مؤقف صفات کے عین مطابق ہے، عام معتزلہ نے جو پیرایۂ بیان اختیار کیا اور جو دلائل دیے اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں اور بجا طور پر اس طرح کے شبہات پیدا ہو سکتے تھے کہ یہ لوگ سرے سے قرآن کو کلام الٰہی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور کلام غیر مخلوق ہے، لہٰذا

قرآن غیر مخلوق ہے تو اس سے ہرگز ان کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن کے الفاظ و حروف یا صوت قاری کو غیر مخلوق اور ازلی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک بات تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقتاً فوقتاً ہم کلام ہوتا ہے اور گفتگو اور مخاطبہ سے انبیاء کو نوازتا ہے اور یہ صفت اس کی ان مثبت صفات میں سے ایک ہے جس پر مذہب و دین کا پورا کارخانہ استوار ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو دفتین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے بعینہ وہی ہے جس کو جبریل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت و ارشاد کے اولین سوتے پھوٹے اور گلشنِ ہستی نے تر و تازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بنا پر پیدا ہوئی کہ معتزلہ نے ''کلام'' کے اطلاق کو مجازی قرار دیا تھا۔ ورنہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے ''غیر مخلوق'' ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ و حروف اور صوت کو جسے حنجرہ، زبان اور فضا کے اہتزازات مل جل کر معرض وجود میں لاتے ہیں قدیم سمجھتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ نے اس غلط فہمی کا قلع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس مسئلے سے متعلق جملہ تنقیحات کو انہوں نے محمد بن الہیثم کی کتاب ''جمل الکلام'' کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔ ابن الہیثم کا کہنا ہے کہ ان کی اس کتاب میں فصول و ابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت کناں ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعویٰ جہم بن صفوان کے اس دعویٰ کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الٰہی ہونا بر سبیل تجوز ہے۔

۲۔ قرآن قدیم یا ازلی نہیں۔ یہ اس شبہ کے جواب میں ہے جو کلابیہ اور بعض اشاعرہ نے یہ کہہ کر پیدا کیا کہ قرآن قدیم ہے۔

۳۔ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس سے مقصود جہمیہ، معتزلہ اور نجاریہ کی مخالفت ہے۔

۴۔ ''قرآن'' اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ سمجھتے ہیں۔

لیکن ان تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین کے حلقوں میں جس اسلوب ونہج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس (Confusion) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن الہیثم کی انہی تنقیحات کو لیجئے۔

جہاں تک تنقیح نمبر ۲ کا تعلق ہے، انہوں نے قرآن کو قدیم یا ازلی قرار نہیں دیا۔ اس سے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ گفتگو فرما رہے ہیں، یہ صفت کلام سے لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق کلام کی اس سطح سے ہے کہ جہاں اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیم نے لفظ وصوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید کے سلسلہ میں تنقیح نمبر ۴ میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلیم کے بارے میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مستقل بالذات معانی ہیں اور یہ کھلا ہوا التباس ہے۔ التباس صرف انہی کے بیان میں نہیں، اس پوری بحث میں موجود ہے۔

ہمارے نزدیک دو نقاط اس سلسلہ میں بالکل واضح ہیں:

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے، لیکن

۲۔ کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ وحرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔

معتزلہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر اس کو لفظ وحرف کا صوتی جامہ پہنا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھریں گی۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کے لیے باقاعدہ حجرہ، زبان اور پھر ایک خاص قسم کی حرکت وجنبش فرض کرنا پڑے گی جو آواز کو پیدا کرتی ہے۔ دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدہ ازلیت کلمہ یا تجسیم کلمہ کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا عذر یہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس سے دو خطرے لاحق

ہونے کا اندیشہ ہے۔ ایک یہ کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کو صفت تکلیم سے عاری سمجھنا پڑے گا، لہٰذا اس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید کا پہلو نکلے گا بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ تعالیٰ ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسرا خطرہ قرآن کی حجیت و اسناد کے کم ہو جانے کا ہے۔ کیونکہ جب قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے سینۂ جبریل میں یا پیغمبر کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت میں اس شبہ کے لیے پوری پوری گنجائش ہے کہ یہ خلق قرآن بطریق عادت ہو، بطور خرق عادت کے نہ ہو۔

فیصلہ کن نکات

دونوں گروہوں کے خطرات بلاشبہ اہم معلوم ہوتے ہیں لیکن یہ خطرات محض انداز بیان ادلہ اور بحث و تمحیص کے غلط اسلوب و نہج کا نتیجہ ہیں۔

اس سلسلے میں فیصلہ کن دو باتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ مخلوق یا غیر مخلوق کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل سے متعلق گفتگو فرماتے ہیں۔

اور یہ کہ کیا کلام و تخلیق میں حقیقتاً منافات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا دار و مدار ہے۔

پہلے نکتہ اول کو لیجئے۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے سے اس پیغام کی تمام تفصیلات سے آگاہ ہے جو اس کو نازل کرنا ہے یا بندوں تک پہنچانا ہے۔ اس کے الفاظ و حروف، ترکیب و ساخت اور وہ ترتیب جس کے ساتھ قرآن حکیم اول روز سے ہمارے لیے وجہ صد نازش و ہدایت ہے، اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تامل نہیں سوا اس کے کہ کچھ لوگوں نے اس میں ازراہِ موشگافی یہ نکتہ پیدا کیا ہے۔ یہ قرآن جو دائرہ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ حروف اور پیرایۂ بیان یا ترتیب و ساخت کو

کچھ دخل نہ تھا اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات، انجیل اور قرآن کی شکل اختیار کر لی لیکن یہ سب نکتہ طرازیاں مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے، کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے انکار کی جرات نہیں کر سکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیراہن ضرور ہوتا ہے اگرچہ بسا اوقات ہمیں اس کا احساس نہیں ہوتا۔ لہٰذا قرآن جو ہزاروں معانی اور دقائق علمی پر مشتمل ہے کیونکر الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں۔ الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی کو متعین کرتے ہیں، اس کی مخصوص روح و تعیین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی کو جنم بھی دیتے ہیں۔ یعنی زبان کا ارتقاء صرف معانی، نظریات اور فلسفوں کے ارتقاء کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نئے نئے نظریات اور جدید تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صرف معانی کے لیے پیکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔ معنی و مفہوم الفاظ سے علیحدہ رہ کر بھی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ لسانیات، یا نفسیات سے کوئی شہادت پیش نہیں کی جا سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ جہاں تک قرآن حکیم کے مرتبہ علم میں پوری پوری تفصیل و وضاحت سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے اس میں قیل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جا سکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و خیر سے آگے بڑھ کر سینہء جبریل یا قلب پیغمبر میں منتقل ہوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس چیز سے بحث نہ کیجئے کہ اس انتقال کا ذریعہ کیا تھا، کلام یا تخلیق۔ غور اس پر کیجئے کہ وہ قرآن جو اب تک زبان و مکان کی قیود سے بے نیاز حظیرہ لاہوت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا آشانہ بناتا ہے، اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنت دونوں کا قریب قریب اتفاق ہے۔

آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں انقسام پذیر

ہے یا کسی ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے، ہماری رائے میں ان میں قطعاً تضاد نہیں۔

کلام کی سائنٹفک حقیقت پر غور کیجئے۔ اس کے یہی معنی ہیں نا کہ ایک شخص فضا میں ایسے اہتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گرانباریاں اٹھائے ہوئے ہیں اور سامع ان اہتزازات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے ہم ریڈیو سے روزانہ گانے سنتے ہیں۔ گراموفون کے ریکارڈوں سے صبح و شام نغموں کو ابھرتے اور چاروں طرف پھیلتے دیکھتے ہیں حالانکہ نہ یہاں کوئی گلا ہے نہ منہ، نہ ہونٹ ہیں اور نہ ان کی جنبش، صرف اہتزازات ہیں جنہیں گراموفون کے ریکارڈوں میں محفوظ کر لیا گیا ہے یا ریڈیو کے ریسیور میں سمو دیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رشد و ہدایت کے اس گنج گرانمایہ کو جو صرف مرتبہ علمی میں تھا، ان اہتزازات کے ذریعے سینۂ جبریل یا ضمیرِ نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ بہر حال پیدا ہی کرے گا۔ کیونکہ خود ہم جب بولتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں اہتزازات کی فضاء میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوت سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کر لیتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر اس تعلق کو تسلیم کر لیا جائے تو خلق قرآن کی تمام پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ مسئلہ کی یہ وضاحت ہمارے نقطہ نظر سے تھی اور یہ اس بنا پر ضروری تھی کہ قارئین کرام پیش آئند بحثوں میں از خود ایک رائے قائم کر سکیں۔ رہی یہ بات کہ علامہ نے اس عقدۂ دشوار تر کو کیونکر سلجھایا ہے اور کن معارف و دقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفصیل آگے آتی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معتزلہ کے اس طرز عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انہوں نے بنوک شمشیر منوانا چاہا جس کو صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سلسلے میں امام اہل السنّت احمد بن حنبل ایسی عظیم اور مایہ ناز شخصیت تک سے نہ صرف درگزر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبۂ عشق کا بری طرح امتحان لیا

گیا اور اذیت و تشہیر کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا گیا۔ حالانکہ جہاں تک ان کے منصب کا تعلق ہے ان کو اس بحث میں لانا ہی اصولاً غلط تھا۔ ان کا مقام ایک محدث اور فقیہہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ بہر حال ایک یہ انداز تشدد ہے جو خالص فکری مسائل میں روا رکھا گیا۔ ناانصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفوو درگزر اور دینی ذمہ داری واحساس کے اس روشن طرز عمل کو پیش نہ کیا جائے جو محدثین نے اختیار کیا۔ علامہ نے ''ذم الکلام'' کے حوالہ سے اس واقعہ کو درج کیا ہے کہ اسماعیل الخلال ابن خزیمہ کی اس مخالفانہ رائے کو جو وہ الضبعی اور الثقفی کے بارے میں کلابیہ کی ہم نوائی کے پیش نظر قائم کر چکے تھے، لے کر امیر المومنین کے ہاں پہنچے تو انہوں نے ان سے متعلق قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لیکن ابن خزیمہ جو ان کے شدید مخالف تھے اس فیصلہ کو برداشت نہ کر سکے انہوں نے یہ کہہ کر اس کو رکوا دیا کہ:

قد علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النفاق من الناس فلم یصلبھم۔[۱]

ترجمہ: آنحضرت کو بہت سے لوگوں کے ''نفاق'' کا علم تھا مگر اس کے باوجود انہوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنت کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ جو رویہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلعین تک پہنچ گئی اس کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عائد ہوتی ہے جنہوں نے اس مسئلہ کی تائید میں اول اول اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ جب کسی فریق نے بحث و تمحیص کے جادۂ اعتدال سے ہٹ کر جبر و تشدد کی آڑ لی، اور کسی مسئلہ کو تیغ و سنان اور دار و رسن کی مدد سے حل کرنا چاہا گو وقتی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست پر مُہر ثبت کر دی اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتوب ہو کر رہ گیا۔ معتزلہ کی بد نصیبی کا راز دراصل اسی غلطی میں پنہاں ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و رسوخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انہیں اس درجہ غیر

۱۔ موافقہ صحیح المنقول الصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مدینہ، ج ۲، ص ۴۵

مقبول بنا دیا اور عوام میں ان کے خلاف اس درجہ عصبیتوں کو ابھار دیا کہ کسی شخص کو ان کے حق میں کلمہء حق کہنا آسان نہ رہا، ورنہ جہاں تک مسئلہ خلق قرآن کا تعلق ہے یہ بجائے خود اتنا خطرناک ہرگز نہ تھا کہ بعد کی صدیوں میں اس کو بطور کفر و اسلام کی ایک علامت کے پیش کیا جاتا۔

بہرحال یہ فتنہ مسلمانوں میں ابھرا اور صدیوں تک بحث و نزاع کی تلخیوں کی تخلیق کرتا رہا۔ پہلے پہل یہ کیونکر پیدا ہوا؟ علامہ اس سلسلے میں اس مشہور قصہ پر اعتماد رکھتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن درہم سے ہوا[۱] جو مروان کا اتالیق تھا اور ملحدانہ عقائد رکھتا تھا۔ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ مروان ہی کی وجہ سے اس کے زنادقہ سے تعلقات استوار ہوئے۔[۲] اس کے بعد اس کو جہم بن صفوان نے مصرع طرح کی طرح اٹھا لیا اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزل ہی کہہ دی۔

جہم کے متعلق مؤرخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفی صفات کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جائر کے خلاف خروج و بغاوت کو جائز سمجھتا تھا۔

جہمیہ اور معتزلہ میں خلقِ قرآن کی تعبیر و تشریح کے معاملے میں قدرے فرق ہے۔ جہاں جہمیہ نفی صفات کی بناء پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ کی دوسری صفات کی طرح صفتِ تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں، وہاں معتزلہ کلام الٰہی کے اطلاق کو حقیقی قرار دیتے ہیں، مگر "کلام" کے بارے میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم

۱۔ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار، ص ۲۳۱۔ ہمارے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں۔ عقائد و تصورات کبھی بھی یکا یک کسی ایک شخص پر اس حد تک قابو نہیں پا لیتے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت کو زندگی کا مشن سمجھ لے۔ یہ عقائد آہستہ آہستہ قوموں میں باہمی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی مختلف تہذیبوں کے تصادم سے پہلے ذہنوں میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کچھ شکوک معرض وجود میں آتے ہیں اور پھر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے دواعی میں شدت رونما ہوتی ہے تو اس کے جواب میں فلسفہ اور علم الکلام ایک متعین مدرسۂ فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

۲۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تالیف ڈاکٹر حسن۔ مکتبہ نہضۃ المصریہ، ص ۱۰۲

ہے۔[۱] حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے، اس میں علامہ کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل مدرسہ ہائے فکر ہیں:

۱۔ حکماء اور متصوفہ کا کہنا ہے کہ وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

۲۔ کلابیہ اور اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ کلام دراصل ایک ایسے "معنی" کو کہتے ہیں جو واحد و مفرد ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراۃ کہلاتا ہے اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالمیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام دراصل ان حروف و اصوات کے مجموعے کے نام ہے جو ازل سے علم الٰہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدے کی ایک تفریع یہ ہے کہ کلام اگرچہ ازل سے علم الٰہی میں مضمر و پنہاں تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کا اظہار بذریعہ تکلم ایک خاص وقت میں کیا، لہٰذا اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے متصف نہیں گردانا جا سکتا، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ کلام فی ذاتہ اسی طرح حادث ہے جس طرح کہ اس کا فعل فی ذاتہ حادث ہے، اس کے قائل کرامیہ ہیں۔

۵۔ دوسری تفریع جو ائمہ اہل السنت سے ماثور ہے یہ ہے کہ اس کی ذات گرامی ہمیشہ بشرط مشیت تکلم سے متصف رہی ہے اور اس کا تکلم ایسی صوت اور آواز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جا سکتا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے بلکہ نوع کلام قدیم ہے۔[۲]

پہلا مدرسہ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گوناگوں اجمالات کا حامل ہے یعنی فیض معنوی، عقل فعال اور ان سے اس کا صدور یا تراوش، سب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کر چکے ہیں کہ "معنی" بغیر الفاظ و پیرایہ بیان کا

۱۔ رسائل ابن تیمیہ۔ مطبوعہ المنار مصر، ص ۱۳۲

۲۔ رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۴

جامہ پہنے، اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموس اکبر، حضرت جبریل یا ارسطا طالیسی عقل مجرد ہی کی وہ صورت جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ کر فعل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق وتکوین کا باعث بنتی ہے۔ اس طرح صدور یا تراوش ایسا لفظ ہے جو واضح تعین چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیا وحی وتنزیل یا افاضہ کی کوئی اور صورت۔

دوسرا مسلک کلابیہ اور ابوالحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا سفسطہ پنہاں ہے۔ آخر ایک ہی "معنی" بیک وقت خبر، انشاء، وعد وعید، نبوت، توحید اور حشر ونشر کے رنگارنگ مسائل کا حامل کیونکر ہو سکتا ہے۔ پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف اور ممیز ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی تورات وانجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس تصور کی اپنی تصنیفات میں جا بجا تردید فرمائی ہے۔ کلابیہ اور اشاعرہ کی اس سلسلے میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا شکار ہوئے، اس پر حافظ ابونصر نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ اگرچہ معتزلہ کے مؤقف کے مخالف ہیں مگر ان کے اس اعتراض کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے، اجزاء سے تالیف پذیر ہے اور حروف واصوات سے تعبیر ہے اور مزید برآں اس میں تقدم وتاخر بھی پایا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک طرح کی حرکت وسکون کا طالب ہے اور تجدد وحدوث کا مقتضی ہے۔ اس لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کا توڑ انہوں نے یہ کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکوس ہیں جو دراصل معنی ہے۔

ان البیان من الفواد و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلا[1]

ترجمہ: بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول علامہ ابن تیمیہ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مدینہ ج ۲ ص ۴۶

اس کی کیفیت پر دلالت کناں ہے۔

تیسرے مئوقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جا سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

چوتھی اور پانچویں تفریع دراصل اس نزاع سے متعلق ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے۔ جس کا اظہار ارادہ و وقت کی مناسبتوں سے ہوتا ہے۔ نیز اس کا تعلق اس تنقیح سے ہے کہ قدامت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔[۱]

آخری تنقیح:

اس سلسلے کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس مئوقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قباحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کی قلب جبریل یا پیغمبر کے ضمیر میں تخلیق کی ہے۔ علامہ نے اس کے جواب میں چند اشکالات کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہ راست اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیم سے متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہیے کہ جس سے اس کا اظہار ہوا ہے۔ مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے اور اس کے خلاف شہادت دیں گے۔

الیوم نختم علی افواھھم وتکلمنا ایدیھم و تشھد ارجلھم یما کانوا یکسِبوُن۔ (یٰس: ٦٧)

۱۔ رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۴

ترجمہ: آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے اور جو کچھ یہ کرتے رہے ان کے ہاتھ پاؤں ہم سے کہہ دیں گے۔

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر معتاد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ معتزلہ کے مؤقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے، لہٰذا اس کو اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھئے کہ نطق و گویائی کی یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و کافر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کس کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں؟ جواب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفار و ملاحدہ کے کلام کو بھی خدا ہی کا کلام قرار دیا جائے گا اور ابن عربی کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی:

و کل کلام فی الوجود کلامہ　　　سواءٌ علینا نثرہ و نظامہ

ترجمہ: کائنات میں کا ہر کلام اس کا کلام ہے۔ چاہے وہ نثر کی شکل میں ہو، چاہے نظم کی صورت میں۔

۲۔ کلام مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے، مگر درحقیقت یہ محل یا موضع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔ مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس بات کا مقتضی ہے کہ اگر کسی شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں۔ کسی شے میں اگر رنگ و لون کی خصوصیتیں پائیں تو انہیں رنگین قرار دیں۔ اسی طرح اگر دیکھیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا ذوق و خوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک باکیف اور معطر سمجھیں۔ لیکن اگر محل و

موضوع کو چھوڑ کر کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل و موضوع ہیں۔ اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس انداز فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ چوپٹ ہو جائے گا۔

۳۔ صفات ہی سے متعلق ایک جانا بوجھا قانون یہ ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر مانا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ، یا صیغہ تفضیل، اس وقت تک بامعنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور متحقق ہیں۔ یعنی کوئی شے اس وقت تک متحرک نہیں ہو سکتی جب تک کہ خود حرکت وقوع پذیر نہ ہو۔ اسی طرح کسی شخص کو اس وقت تک صاحب ارادہ یا عالم و بااختیار فرض نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرض وجود میں نہ آ جائیں۔ علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت و اختیار وجود و تحقق کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارے میں دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل و ہدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر براہ راست وابستہ ہوں۔ یعنی حی اسی شے کو کہیں گے جو حیات سے متصف ہو اور متحرک اسی شے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر مسمیٰ مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہوگا۔

ان دو مسلموں قاعدوں کو مدنظر رکھئے اور اس آیت پر غور فرمایئے۔ قرآن حکیم میں ہے:

وکلم اللہ موسیٰ تکلیما۔ (نساء: ۶۴)

ترجمہ: اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں۔

اگر اس نص میں اللہ تعالیٰ کا موسیٰؑ سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معنی ہونا چاہئیں:

۱۔ کہ محولہ بات چیت یا گفتگو حقیقتاً وقوع پذیر ہوئی اور یہ

۲۔ کہ اس بات چیت و گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے یعنی وہی متکلم ہے کوئی دوسرا نہیں۔

۳۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف (کلم) پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد بطور تاکید کے تکلیماً کا اضافہ بھی فرمایا ہے اور علماء معانی کا کہنا ہے کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں، لہٰذا یہاں تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ "تخلیق کلام" کے نظریہ سے تعطیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے۔ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ وجود مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم بھی نہیں ہو سکتا اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اس نے حضرت موسیٰ کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔[۱]

دلائل کے اس تانے بانے میں جو فلسفہ کارفرما ہے وہ دراصل التباس میں پنہاں ہے کہ علامہ "کلام مخلوق" کی دو واضح قسموں میں فرق و امتیاز کے حدود کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انداز و اعتبار کے نقطۂ نظر سے ہے۔ یہ غیر معتاد صورت ہے۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ یہاں بولنا یقیناً حقیقت، ہدف و موضوع سے وابستہ ہے۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک پیغام یا دعوت کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگا۔ جیسے قرآن ہی میں ہے کہ ایک درخت میں سے آواز آئی کہ:

انی انا اللہ رب العالمین۔ (القصص: ۳۰)

ترجمہ: میں ہوں خدائے عالم و عالمیان۔

۱۔ رسائل ابن تیمیہ از ۱۲۷ تا ص ۱۴۱

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف اتصاف اگرچہ درخت ہے مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہچانا مقصود تھا، وہ اللہ تعالیٰ کا کلام تھا، درخت کا نہ تھا۔

آج بھی ریڈیو سے تقریریں، نغمے اور گانے نشر ہوتے ہیں جن کو ہم روزانہ لوہے کے کل پرزوں کے ذریعے سنتے ہیں۔ مگر کوئی نہیں سمجھتا ہے کہ یہ ہدف وموضوع متکلم یا مغنی ہے بلکہ ان کا انتساب بہر حال کسی مقرر، مغنی اور گانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے۔

فصل ہفتم

مسئلہ جبر وقدر

جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں

انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار! پرانی فلسفیانہ بحث ہے اور دوسرے اختلافی مسائل کی طرح اس میں بھی دو راہیں ہیں۔ ایک گروہ انسان کی تمام سرگرمیوں کو جبر و اضطرار کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ انہیں جبریہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال و افعال میں آزاد و خود مختار سمجھتا ہے اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تمام کائنات مادی میں سے صرف انسان ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اپنی منزلیں یہ خود متعین کرتا ہے اور پھر حصول منزل کے لیے سعی و تگ و دو کے نقشوں کو بھی خود ہی ترتیب دیتا ہے۔ اس گروہ کو تاریخ عقائد میں ''قدریہ'' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یعنی ایسا گروہ جو اپنے اعمال کو قضا و قدر کی کارفرمائیوں کا مرہون منت نہیں مانتا بلکہ اس کے برعکس یہ کہتا ہے۔

الامر انف۔

ترجمہ: انسانی اعمال و افعال میں تازہ کاری پائی جاتی ہے۔

اور یہ کہ ہر ہر انسان اپنے اعمال کے خطا و صواب کا بجا طور پر ذمہ دار ہے۔

جہاں تک عام مذاہب یا نفس مذہب کا تعلق ہے اس میں مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اثبات ملتا ہے۔ آزادی و اختیار کا بھی اور جبر و اضطرار کا بھی۔ جبر و اضطرار کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و علم کی وسعتوں کو بیان کیا جائے۔ اختیار اور آزادی کے پہلوؤں کو اس وقت اجاگر کیا جاتا ہے جب انسان کے جذبہ ذمہ داری کو ابھارنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے کہ مذہبی و دینی نقطۂ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔

ایک عام آدمی سے جو جبر واضطرار کے جھگڑوں سے آگاہ نہیں ہے اگر پوچھا جائے کہ وہ اپنے اعمال وافعال میں اپنی ذات کو مختار سمجھتا ہے یا مجبور تو اس کا دوٹوک اور فوری جواب یہ ہوگا کہ وہ اپنے افعال واعمال کے سلسلہ میں کسی طرح کی مجبوری محسوس نہیں کرتا۔

جبر واختیار کے مسئلہ میں دراصل یہی بنیادی فرق ہے کہ جہاں اختیار اور آزادی ارادہ کو ہر شخص اپنے وجدان اور ذات کی صحیح صحیح آواز سمجھتا ہے وہاں جبر واضطرار کو ایسے مفروضے کی شکل میں مانتا ہے کہ جس کی تائید صرف خارجی دلائل وشواہد ہی سے ہو پاتی ہے۔ داخلی مشاہدہ ونظر سے نہیں۔

دلائلِ جبر کی نوعیت

سوال یہ ہے کہ دلائل کی یہ نوعیت کیا ہے؟ جن سے جبر واضطرار کے تقاضوں کو مدد ملتی ہے۔ اس تنقیح کو ہم حسب ذیل تین عنوانوں کے تحت درج کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت وعلم کی ہمہ گیری۔

۲۔ کائنات میں تعلیل وتسبیب کی کارفرمائی اور

۳۔ ذہن انسانی کی غیر روحانی تشریح۔

یہی وہ تین نقطہ ہائے نگاہ ہیں جو جبر واضطرار کے اشکال کو نمایاں اہمیت عطا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ہر ہر مذہب میں انسان کے عجز وبے چارگی اور علم وآگاہی کی واماندگیوں کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی قدرت وجلال اور علم وادراک کی وسعتوں کو خصوصیت سے بیان کیا جاتا ہے۔ اب اگر قدرت وعلم کی وسعتیں اس حد تک پھیل جائیں کہ ان کا تعلق انسان کی براہ راست ہر ہر جنبش فکر وعمل سے ہو تو ظاہر ہے انسانی اختیار کے حدود منطقی طور پر سمٹاؤ اختیار کریں گے۔

قدرت کا اشکال

زیر بحث مسئلہ کو پوری طرح سمجھنے کے لیے قدرت وعلم کے اشکال کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

فرض کیجئے کہ صبح سے لے کر شام تک میں جو کام بھی کرتا ہوں، یا سعی وعمل کے جو جو قدم اٹھاتا ہوں ان کا تعلق اگر براہ راست میری استطاعت کار اور میری قدرت عمل سے نہیں ہے بلکہ میرے ان تمام اقدامات کار کو اللہ تعالیٰ کی ہمہ گیر قدرت یا صفت تخلیق معرض وجود میں لاتی ہے تو اس کے لازماً یہی معنی ہوں گے کہ ان تمام کاموں کے بارے میں میرے شعور و وجدان کا یہ احساس کہ ان کو میں نے اختیار و ارادہ سے انجام دیا ہے ایک طرح کے فریب پر مبنی ہوگا۔

علم کا اشکال

اسی طرح اگر ترتیب اشیاء کچھ اس انداز سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی وسعتیں میرے تمام وافعال کا احاطہ کیے ہوئے ہیں اور اس کی ذات گرامی ازل سے یہ جانتی ہے کہ میں کن کن مضمرات عمل کا حامل ہوں اور میرے گوناگوں ارادے، نت نئی امنگیں اور حسین وجمیل خواب، سیرت و کردار کے کیا کیا روپ دھارنے والے ہیں تو اس کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ میری زندگی ہر طرح کی جدت، تازہ کاری اور ایجاد وتخلیق کی صلاحیتوں سے محروم ہے کیونکہ سعی وعمل کا پورا نقشہ علم الٰہی میں پہلے سے مرتب اور متعین ہے جس میں سر موتغیر وتبدل نہیں ہوسکتا۔

تعلیل وتسبیب کی کارفرمائیاں

۲۔ دوسرا اہم نکتہ جس کو جبر کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ یہ کارخانہ فطرت تعلیل وتسبیب کے ہمہ گیر قانون پر استوار ہے اور ذرہ سے لے کر پہاڑ تک اور موج سے لے کر دریا اور سمندر تک کوئی شے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ ہر فعل کا ایک نتیجہ، ہر کوشش کا ایک ثمر، ہر سبب ایک مسبب کا متقاضی اور ہر ہر علت ایک معلول کو مستلزم، فطرت کا یہ وہ اٹل اور مانا ہوا اصول ہے جس سے سر موانحراف ممکن نہیں۔

یہی زندگی ہے، اسی پر علوم وفنون کی بنیاد قائم ہے اور یہی وہ چیز ہے جس نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے ارتقاء کو آسمان تک اچھال دیا ہے، انسان بھی اسی فطرت، اسی قانون اور

اسی حکمتِ تعلیل کا حسین وجمیل شاہکار ہے۔ اسی فطرت سے اس نے گوشت پوست حاصل کیا ہے، اسی کی آغوش میں اس نے آنکھ کھولی ہے، اسی کی فضا میں یہ پلا بڑھا ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ اس کا ذہن، اس کا ارادہ اور عمل ان علل، عوامل اور اسباب سے کلیتاً تہی اور آزاد ہو جو ہر ہر لحہ اس پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور اس کی خواہشات، مزاج اور پسند کا ہیولیٰ تیار کرتے رہتے ہیں۔ فطرتیت (Naturalism) کے ان حامیوں کا کہنا ہے کہ ارادہ جو بظاہر ایک بسیط اور دفعتاً ابھر آنے والی چیز معلوم ہوتا ہے، دراصل ایک مرکب حقیقت سے تعبیر ہے یا یوں کہنا چاہیے کہ علل واسباب کی ایک مربوط زنجیر کا نام ہے، جس کی صرف آخری کڑی کا ہمیں احساس ہوتا ہے اور باقی کڑیاں جنھوں نے ارادے کو ایک خاص منزل تک پہنچایا، یا اس کو فعل وکارفرمائی کی متعین صورت بخشی ہے، چونکہ ہماری نظروں سے اوجھل ہوتی ہیں اس لیے ہم ان کی اصل حقیقت سے ناآشنا رہتے ہیں اور صرف اس آخری کڑی ہی کو دیکھ کر اپنے بارے میں مختار ہونے کا یک رخہ فیصلہ کر لیتے ہیں۔

فطرتیت کا مطالبہ یہ ہے کہ انسانی ذہن کو پورے کارخانہ قدرت کی طرح فطرت ہی کا ایک جز قرار دیا جائے کہ جس میں قاعدہ وقانون کا سکہ رواں ہے۔ کیونکہ اسی اور صرف اسی علمی اور سائنٹفک بنیاد پر ہم ذہن انسانی کی تحیر زائیوں کا ٹھیک جائزہ لے سکتے ہیں اور کسی مفید نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔

فطرتیت

۳۔ فطرتیت کے حامیوں نے ذہن کے بارے میں قابل فہم ہونے کی جو رائے پیش کی اسی کے بل پر نفسیات کے ماہرین نے اسے ٹٹولا اور مختلف تجربات کی روشنی میں اس کی کارفرمائیوں کی کچھ بنیادیں تلاش کیں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ اس کی حرکت وعمل کا نقشہ کن خطوط پر ترتیب پذیر ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں کئی مدارس فکر قائم ہوئے۔ جبر کے قائلین میں ایک گروہ مطلقیت (Absolutism) کے حامیوں کا ہے، جو انسانی ''انا'' اور کردار کو مترادف قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں

مجبور ہے کہ اپنے افعال کو عادات و کردار کے انہی متعین سانچوں میں ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بخیل اور کنجوس شخص سے جود و سخا کی توقع نہیں کی جا سکتی اور ایک ایسا شخص جو خود غرضی کے ماحول میں پروان چڑھا ہے کبھی بھی مخلص نہیں ہو سکتا اور ذاتی منفعت کے حدود سے اونچا اٹھ کر کبھی بھی ایسا طرز عمل اختیار نہیں کر سکتا جس سے اس کی ذات کو ضرر پہنچتا ہو۔ گویا عادات کی جکڑ بندی ایسی سخت ہے اور کردار کی راہیں اس درجہ متعین ہیں کہ آزادی ارادہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نفسیات ہی کے ایک مدرسہ فکر نے زیادہ سائنٹفک تجزیہ سے کام لیا ہے۔ یہ اس بات کا قائل ہے کہ ذہن انسانی از خود اپنی اندرونی فطرت کے تقاضے سے کسی فعل پر آمادہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ داخلی اور خارجی محرکات (Stimulants) ہوتے ہیں جو اس کو فعل و عمل پر آمادہ کرتے ہیں۔ زیادہ علمی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ انسانی عمل و کردار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ نام ہے اس تعلق و رشتہ کا جو محرکات اور ان کے رد فعل کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

نہایت ہی مختصر لفظوں میں یہ ہے جبر و قدر کے اشکال کی فلسفیانہ صورت جس نے موجود ذہنوں کو متاثر کر رکھا ہے۔ مسلمانوں میں یہ مسئلہ کن اسباب کی بنا پر ابھرا۔ اسلام کا اس سلسلے میں اپنا کیا مؤقف ہے۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں کے بارے میں اظہار خیال کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس کی گتھیوں کو کس حکیمانہ انداز سے سلجھانے کی کوششیں کیں اور اس ضمن میں کس درجہ دقیقہ رسی، نکتہ سنجی اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا، ان تمام سوالات کے جواب سے عہدہ برآ ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ جبر کی تائید میں یہ تین نقطہ ہائے نظر جس انداز سے پیش کیے جاتے ہیں اس پر بحث و نظر کے پیمانوں کو حرکت دی جائے اور آغاز ہی میں بتا دیا جائے کہ ان میں کیا کیا پیچ یا جھول پنہاں ہیں۔

جبر کے سہ گونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ

جہاں تک پہلے اسلوب نظر کا تعلق ہے اس میں دو چیزوں سے جبر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک اللہ تعالیٰ کے ہمہ گیر علم سے اور دوسرے اس کی ہمہ گیر قوت سے۔ یعنی اگر اس کا

علم ہمارے ہر ہر فعل اور ہر جنبش فکر کو محیط ہے تو اس میں انسان کی آزادی کار اور طرفگی عمل کے لیے باقی ہی کیا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی قدرت عمل و فعل کے تمام خانوں تک وسیع ہے اور ہر ہر کام براہ راست اسی کی قدرت و تخلیق کا نتیجہ ہے تو اس کے بعد انسانی جدوجہد کے لیے تگ و دو کے کن خانوں کو فرض کیا جائے گا۔

اسی طرز استدلال کو اس دوٹوک انداز میں پیش کیا جاتا ہے کہ گویا انسانی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی وسعت علم و قدرت دو متضاد چیزیں ہیں۔ اس لیے یا تو انسانی حرمت و توقیر کی خاطر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو محدود گردانا جائے اور یا پھر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی ہمہ گیری کے پیش نظر انسانی آزادی پر قدغن اور پابندیاں عائد کی جائیں۔

اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے بحث کو صرف حدود علم ہی تک محدود رکھیں تو کہا جاسکتا ہے کہ عملاً ہوا بھی یہی ہے کہ لوگوں نے یا تو ارسطو کے تتبع میں اللہ تعالیٰ کے علمِ مطلق پر زور دیا ہے اور یا پھر افلاطون کی پیروی میں اس کو محدود مانا ہے۔

ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کو محدود العلم ہستی ماننے میں ایک زبردست پیچیدگی پنہاں ہے، اور وہ یہ ہے کہ اول تو علم بجائے خود کوئی محدود شے نہیں چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ کے علم کو محدود قرار دیا جائے۔ یعنی انسانی علم بھی ایسا وسیع، ایسا متنوع اور ترقی پذیر ہے کہ جس کے حدود متعین کرنا مشکل ہے۔ پھر اصل سوال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے علم کو کسی فلسفیانہ مجبوری سے محدود مان بھی لیا جائے تو کیا ایسا خدا انسان کی علمی عظمتوں کو متاثر کر سکے گا اور خود عظمت و جلال کے اس عرش پر متمکن رہ سکے گا، جو اس کو مذہب و دین کی بدولت حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کا یہ تصور مذہبی و دینی ذہنوں کے لیے قابل قبول ہوسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔

اس مرحلے پر دریافت طلب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ اس اشکال کا آخر حل کیا ہے؟

علم الٰہی کی نوعیت بیانیہ ہے مقدرہ نہیں

ہمارے خیال میں اس طرز استدلال میں بنیادی خامی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کی وسعت و ہمہ گیری کو خواہ مخواہ جبریت (Determinism) کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے،

حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ واقعہ صرف یہ ہے کہ اس کا علم بیانیہ (Descriptive) نوعیت کا ہے مقدرہ (Determinative) نوعیت کا نہیں۔ یعنی انسان اپنی زندگی میں اختیار کو جس جس انداز میں برتے گا یا آزادی ارادہ کی نعمت سے جس جس طریق سے بہرہ مند ہوگا، اللہ تعالیٰ اس کو پہلے سے جانتا ہے، نہ یہ کہ اس کا پیشین علم انسانی تگ ودو کو جبر و اضطرار کے خانوں میں منحصر کرنے والا ہے۔ علم الٰہی کی یہ توجیہ بظاہر اطمینان بخش ہے۔ لیکن اگر کوئی پوچھ بیٹھے کہ زندگی میں اگر کسی نوعیت کا جبر نہیں ہے اور پہلے سے اس کی کڑیاں مرتب و متعین نہیں ہیں تو ان سے علم الٰہی متعرض کیسے ہوسکتا ہے؟ ایسی صورت میں غور وفکر کے سامنے فی الحقیقت ایسی اوگن گھاٹی ابھر آتی ہے جس سے بچ نکلنا بظاہر آسان نہیں معلوم ہوتا۔

بات یہ ہے کہ علم اور بالخصوص کسی شے کا پیشین علم ہمیشہ ایک نوع کا جبر چاہتا ہے۔ ایک نوع کے قاعدہ اور یقین کا طالب ہے۔ ہم گھڑی کو دیکھ کر کہہ سکتے ہیں اب بارہ بجے ہیں اور اس کے ٹھیک دو گھنٹے بعد دو بجیں گے۔ اس لیے کہ گھڑی کی مشینیری کو بنایا ہی ایسے طریق سے گیا ہے کہ اس سے وقت کا صحیح اندازہ ہوسکے۔ اسی طرح طلوع آفتاب اور کسوف وخسوف سے متعلق پیش گوئی کرنا اسی بنا پر سہل اور ممکن ہے کہ قدرت کے یہ تمام مظاہر جبر و اضطرار کے اصول پر رواں دواں ہیں۔ زیادہ غور کیجئے گا تو معلوم ہوگا کہ علم کی تمام ترقیات اور سائنس کی جملہ طرفہ طرازیاں اسی مسلمہ اصول کی رہین منت ہیں کہ یہ کارخانہ قدرت یونہی بغیر کسی قاعدہ وقانون کے نہیں چل رہا ہے بلکہ یہ علت ومعلول کی جبری سلک میں منسلک ہے اور جبر ہی وہ اساس اور بنیاد ہے جس پر علم ومعارف کی تمام فتوحات کا دارومدار ہے۔ علم کے بارے میں اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے منطقی طور پر یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حدود علم کو بھی اس وقت تک تمام انسانی اعمال تک وسعت پذیر نہیں مانا جاسکتا جب تک کہ خود ان اعمال سے متعلق یہ نہ مان لیا جائے کہ ان کے پیچھے بھی علت ومعلول کی جبری کڑیاں کارفرما ہیں۔

اعتراض کی یہ نوعیت بلاشبہ صحیح ہے اور مسکت بھی ہے۔ مگر اس کے افسوں کو ہم یہ کہہ کر دور کر دے سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ انسانی علم بلاشبہ

مجبور ہے کہ جبر کا سہارا لے مگر اللہ تعالیٰ کا علم ان سہاروں کا محتاج نہیں۔ وہ ہر ہر شے کو پہلے سے پوری تفصیلات کے ساتھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ ان میں تعلیل کے رشتوں کو تسلیم کیا جائے۔

انسان ایک تخلیقی انا ہے، ذہن مادہ کم ہے اور "کچھ" اور" زیادہ ہے

جبر کی تائید میں دوسرا اسلوب نظر وہ ہے جسے فطرتیت کے حامی پیش کرتے ہیں۔ ان کا موقف آپ سمجھ چکے۔ ان کے دلائل کی تخلیص دو لفظوں میں یہ ہے کہ ذہن انسانی کو مادی قوانین سے مستثنیٰ نہیں ٹھہرایا جاسکتا یعنی جس طرح ساری کائنات میں علت و معلول کا قانون جاری و ساری ہے، اس طرح ذہن و فکر کی لطیف جنبش و حرکت پر بھی اس کا اطلاق ہونا چاہیے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذہن اپنی تمام توانائی جسم و مادہ سے حاصل کرتا ہے اور اسی طرح تکمیل و ارتقاء کی منزلیں طے کرتا اور پروان چڑھتا ہے جس طرح کوئی مادی شے پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جسم و مادہ کے ساتھ اس کا گہرا رابطہ اور تعلق ہے۔ چنانچہ اسے اگر نقصان و ضرر پہنچے تو ذہن و فکر کی کارگزاری پر بھی برابر اس کا اثر پڑتا ہے۔ بالخصوص جب بھیجے کا کوئی حصہ یا دماغ کے ابھاروں میں سے کوئی ابھار ضرب اور چوٹ سے متاثر ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذہن کی کارفرمائی میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ سب باتیں صحیح ہیں مگر ان تمام باتوں کو ماننے کے بعد بھی یہ تسلیم کر لینا مشکل ہے کہ ذہن کا دائرہ فکر مادہ و جسم کی طرح سمٹا ہوا ہے۔ اس کی تگ و تاز محدود ہے اور اس پر مادی اور میکانکی قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر انسانی ذہن کے بارے میں اس تنگ نگہی کو مان لیا جائے تو اس صورت میں نہ صرف آزادی ارادہ کی نفی ہوتی ہے، نہ صرف انسانی عظمت کا انکار لازم آتا ہے، بلکہ علاوہ ازیں نسان کے ان خوارق فکری کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکے گی کہ جن کی روشنی میں تاریخ ارتقاء کے قدم بڑھاتی ہے اور جن کی مدد سے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے قافلے اپنے لیے منزل کی تعیین کرتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ فکر و ذہن کا یہ ارتقاء سراسر قوانین فطرت ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور جبر و اضطرار کی استواریوں ہی کا رہین منت ہے۔ مگر اس کو بالکل مادی قرار دینا مشکل ہے۔ اس لیے کہ انسان ایک تخلیقی انا ہے جو اقدار کو جنم دیتا ہے، منازل کی تعیین کرتا ہے اور سعی اور تگ ودو کے اسلوب اور نہج واضح کرتا ہے جو اپنے مضمرات فکری میں علوم وفنون کی گوناگوں تابشیں رکھتا ہے او جو نہ صرف خود آزاد ہے بلکہ مادہ کے جبر پر سائنس کے تیر چلاتا ہے اور اس کو حسب منشا ڈھالتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسے تخلیقی انا کو ہم صرف مادہ کی کرشمہ سازی نہیں ٹھہرا سکتے کہ جو مادہ کے جبر کو اختیار کے سانچوں میں ڈھالنے والا ہو۔ یہ مادہ کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ بلکہ زیادہ صحیح انداز بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ مادہ کم ہے اور کچھ "اور" زیادہ ہے۔

موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق صرف ماضی ہی سے نہیں مستقبل سے بھی ہے۔ برگساں کی تصریح

تیسرا منبع جس سے جبر و اضطرار کے حق میں دلائل چھن چھن کر باہر آتے اور فکر و ذہن کو متاثر کرتے ہیں، موجودہ دور کے وہ نظریات ہیں جن کا تعلق نفسیات سے ہے۔ اس کے بارے میں چند اصولی باتیں ذہن نشین رہنا چاہیے۔

۱۔ یہ علم فی الحال ترقی و تکمیل کی ابتدائی منزلوں میں ہے، مکمل اور قطعی ہرگز نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم، اصلاح اور علاج کے میدان میں اس کے نتائج کی روشنی میں اچھا خاصا استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ مگر یہ اس لائق بہر حال نہیں ہے کہ اس کی کسی رائے سے زندگی کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈالی جاسکے۔

۲۔ بلاشبہ نفسیات کا عمومی رجحان یہی رہا ہے کہ ذہن انسانی کے عمل وفعل کی کوئی سائنٹیفک اساس دریافت کی جائے، لیکن اب تک اس میں پوری پوری کامیابی حاصل نہیں ہوسکی، اس باب میں زیادہ سے زیادہ جو تحقیقی بات کہی گئی، وہ یہ ہے کہ ذہن انسانی کا عمل و فعل داخلی وخارجی محرکات اور ان کے ردعمل سے متعین ہوتا ہے لیکن اس سے ذہن انسانی کی فعالیت، طرفگی اور تازہ کاری کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ یہ محرکات ذہن کے لیے فعل و

عمل کی ایک فضا مہیا کرتے ہیں۔ اس کے مضمرات عمل کو ابھارتے اور ارادہ کی سمتوں کو متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ ذہن خود ایک مجہول (Passive) اور منفعل شے کا نام ہے اور اس میں اپج، اختراع اور تخلیق کی صلاحیتیں نہیں ہیں۔ ہم ان محرکات اور ان کے ردعمل کو سائنس کی زبان میں اسباب و علل (Causations) نہیں کہتے۔ بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی حیثیت صرف موید و معین یا سازگار حالات و شرائط کی ہے۔ جن کی وجہ سے ذہن کی قوت عمل ابھری ہے اور جن کی بدولت ذہن کو موقع ملتا ہے کہ عمل و فعل کے بہت سے امکانات کو چھانٹ کر کسی ایک امکان کو اپنے لیے پسند کر لے۔

مطلقیت (Absolutism) کے حامیوں نے کردار کا جو تصور قائم کیا ہے وہ صحیح نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کردار و سیرت اور انسانی انا قریب قریب مترادف ہیں لیکن اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک مخصوص کردار، ایک متعین ''انا'' پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ وہ عادات و سیرت کے انہی سانچوں کے مطابق اپنے اعمال کو ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پہلے سے متعین سانچوں سے کیا مراد ہے؟ کیا سیرت کے معنی بعینہ اس حقیقت کے نہیں کہ ایک انسان طبیعت، مزاج، ماحول اور مصالح کے بتوں کو توڑ کر اپنے لیے ایک اخلاقی مئوقف اختیار کر لیتا ہے اور پھر مختلف مواقع پر حالات کی مجبوریوں کے باوجود اپنے اس اخلاقی مئوقف پر قائم رہتا ہے اور اس طرح بار بار اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے تا آنکہ یہ اختیار بالآخر ایک نوع کے جبر میں بدل جاتا ہے۔ لیکن پھر اس جبر میں بھی غیر محدود لطائف، مقامات اور منزلیں ہیں جن میں اختیار کی فرمانروائی بغیر کسی روک ٹوک کے باقی رہتی ہے۔

فرض کیجئے ایک شخص نے ایک نازک مرحلہ پر سچ بولا اور اس کی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب ہوا، پھر اس نے طے کر لیا کہ جب کبھی جھوٹ، پالیسی اور ذالت مصلحت کی فریب کاریاں اس کے پائے استقلال میں لغزش پیدا کرنا چاہیں گی، یہ ان کے سامنے نہیں جھکے گا

اور صداقت شعاری کے دامن کو مضبوطی سے تھامے رہے گا، کون کہہ سکتا ہے اس صورت میں کردار وسیرت کا جو بظاہر جبر ہے اس میں اختیار کا غالب عنصر شامل نہیں۔ اسی طرح سچائی کے بے شمار لطائف، مدارج اور منازل کی تحدید کس نے کی ہے اور کردار وسیرت کی بوقلموں منزلوں کو کس نے گنا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ قطعی ممکن ہے کہ سچائی اور صداقت شعاری کا ہر فعل اپنے اندر ایک طرفگی، ایک جدت اور نئی صورت حال لیے ہوئے ہو اور نوع صدق میں توافق کے باوجود جزئیات حد درجہ مختلف ہوں۔ انسانی انا کے بارے میں برگساں کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ یہ دو عناصر سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک عنصر ماضی یا حال کا ہے اور دوسرا عنصر مستقبل کا ہے۔ یعنی یہ بالکل جائز ہے کہ کوئی شخص اپنے لیے ایسے طرز عمل کو منتخب کرے جو بالکل ہی نیا اور خلاف توقع ہو اور بظاہر ماضی یا حال سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

مسئلہ جبر وقدر اور مسلمان متکلمین

مسئلہ جبر کے ان ضروری متعلقات کی تشریح وتوضیح کے بعد اب ہمیں اصل موضوع کی طرف پلٹنا ہے اور بتانا ہے کہ

۱۔ جبر وقدر کا یہ اشکال مسلماوں میں کب ابھرا اور مقبول ہوا۔

۲۔ اسلام کا اپنا مؤقف اس سلسلے میں کیا ہے۔

۳۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس تاریخی اور بدرجہ غایت فلسفیانہ بحث میں کیا مؤقف اختیار کیا اور بحث وتمحیص کو فکر وتعمق کے کن جواہر پاروں سے سجایا اور تحقیق ومطالعہ کے کن انمول موتیوں کو صفحاتِ قرطاس پر بکھیرنے کی کامیاب کوشش کی۔

قدریہ وجبریہ کے تعارف کے ضمن میں ہم دونوں گروہوں کی تاریخی حیثیت پر بحث کر چکے ہیں اور یہ بتا چکے ہیں کہ جبر واضطرار کا یہ تصور مسلمانوں میں کب پیدا ہوا اور کس طرح اس نے ایک مستقل مدرسۂ فکر کی حیثیت اختیار کر لی۔ یہاں اختصار کے ساتھ چند نکات ذہن میں رہنا چاہئیں۔

قدر کے بارے میں محدثین نے جو بکثرت احادیث پیش کی ہیں ان سے کم از کم اس بات کا قطعی انداز ہوتا ہے کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں انسان کے دائرہ اختیار سے متعلق سوالات ذہنوں میں ابھر آئے تھے۔ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کے اس رسالے سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے۔[۱] اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو قرآن حکیم کی وہ آیات ہو سکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دوگونہ پہلوؤں پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ بالواسطہ کی قید ہم اس لیے بڑھا رہے ہیں کہ جبر و اختیار کا اشکال قرآن حکیم کا اپنا اشکال نہیں کیونکہ قرآن حکیم تو شروع ہی میں یہ فرض کر کے انسان کو رشد و ہدایت کی راہوں پر ڈالتا ہے کہ یہ اپنے فیصلوں میں ہر طرح آزاد اور خود مختار ہے۔ جبر کا شبہ دراصل ان آیات کا رہین منت ہے جن میں اللہ تعالیٰ کی مشیت، قدرت اور علم کی وسعتوں کو بیان کیا جاتا ہے۔ آئندہ چل کر ہم ان آیات کے بارے میں مفصل بحث کریں گے۔

دوسری اقوام کے میل جول اور خیالات و افکار کے تصادم نے بھی اس نوع کے تصورات کی آبیاری کی۔ چنانچہ جعد بن درہم جس کی طرف اس بدعت کو منسوب کیا جاتا ہے، خود اس کے بارے میں اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ یہ یہودیوں سے متاثر تھا۔[۲] تاریخ سے اس امر کی توثیق بھی ہوتی ہے کہ اس عقیدے کا ایک منبع مجوسی خیالات و افکار کی اشاعت و فروغ بھی ہے۔[۳]

مشرکین مکہ جبری تھے

اسلام سے پہلے مشرکین عرب بھی جبر کا اقرار کرتے تھے:

۱۔ المذاهب الاسلامیه، مصنفہ ابوزہرہ، مطبوعۃ المطبعۃ النموذجیہ، ص ۱۷۲، ۱۷۴

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

سیقول الذین اشرکوا لوشاء اللہ ما اشرکنا ولا آباء نا ولا حرمنا من شیئ۔ (انعام: ۱۴۸)

ترجمہ: جولوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا اس کے مرتکب ہوتے اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

وقال الذین اشرکوا لوشاء اللہ ما عبدنا من دونہ من شیئ نحن ولا آباء نا ولا حرمنا من دونہ من شیئ۔ (نحل: ۳۵)

ترجمہ: اور مشرک کہتے ہیں اگر خدا چاہتا تو نہ ہم ہی اس کے سوا کسی کو پوجتے اور نہ ہمارے بڑے ہی پوجتے اور نہ اس کے فرمان کے بغیر ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

وقالوا لوشآء الرحمٰن ما عبدناھم۔ (زخرف: ۲۰)

اور کہتے ہیں کہ اگر خدائے رحمٰن چاہتا تو ہم ان کو نہ پوجتے۔

ابوقیس بن اسلت الانصاری ایک جاہلی شاعر انسان کی خوشی اور الم کو براہ راست زمانہ کی فسوں کاریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے:

اقضی بھا الحاجات، ان الفتی
رھن بذی لونین خداع۔[۱]

میں اس کو اپنی ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہوں اور نوجوان، منافق اور دھوکہ باز زمانے کا اسیر ہے۔

ثعلبہ بن عمرو العبدی کھلے لفظوں میں قضا وقدر کے فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیتا ہے:

ولا ھو مما بقدر اللہ صارف۔[۲]

اور نہ وہ قضا وقدر کے فیصلوں کا رخ پھیرنے والا ہے۔

المرقش، الاصغر، عرب کا جمیل ترین شاعر، "حتوم" یا قضا وقدر کی کارفرمائیوں کے بارے میں صاف صاف کہتا ہے:

۱۔ المفضلیات مطبعۃ المعارف مصر، ص ۵۷، ۴۰۲

۲۔ ایضاً، ص ۲۴، ۱۱

للفتی غائل لیغوله، یا ابنة عجلان من وقع الحتوم۔[۱]

ترجمہ: ہر ہر جوان کو ہلاکت کا سامنا کرنا ہے۔ اے بنت عجلان یہ منجملہ ان امور کے ہے جس کا پہلے سے فیصلہ ہو چکا ہے۔

جبر کا تیسرا سبب ان تاریخی عوامل کی ستم ظریفی ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں کا سیاسی نظم درہم برہم ہو کر رہ گیا یا جن کی وجہ سے اسلامی صفوں میں انتشار پھیلا، تلوار چلی اور جاہلیت کی دبی ہوئی عصبیتیں پھر سے ابھر آئیں، جس کا نتیجہ منطقی طور پر یہ نکلا کہ وہ مسلمان جن کو اسلام نے اخوت و الفت کے مضبوط رشتوں میں منسلک کر رکھا تھا اب کئی گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ اس افراتفری کے عالم میں غیر شعوری طور پر قضا و قدر کی کارفرمائیوں پر یقین بڑھتا ہے اور کچھ اس طرح کے خیالات کو فروغ پانے اور پنپنے کا خواہ مخواہ موقع ملتا ہے کہ اسلام ایسے کامل و جامع نظام حیات میں اس نوع کے شدید اختلافات کی گنجائش نہیں ہے اور اس طرح اس امت سے جس کو آنحضرتؐ کی صحبت و رفاقت کا فخر حاصل ہے۔ یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ یہ اتنی جلدی اسلام کے پیغام اتحاد و یگانگت کو یوں بھول جائے گی اور یوں آپس کی افسوسناک آویزشوں میں الجھ کے رہ جائے گی۔

لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کو یونہی منظور تھا۔ اسلامی تاریخ کو اختلاف و تشتت کے اس دور سے بہرحال گزرنا ہی تھا۔ یہ تو ہوئی جبر و اضطرار کے اسباب کی نشاندہی۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ اس باب میں اسلام کا اپنا موقف کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ جبر کا حامل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلے کہ ہم اس مسئلے سے تفصیلی تعرض کریں۔ یہ ضروری ہے کہ پہلے ان آیات کو من و عن درج کر دیں جن سے جبر و اضطرار پر استدلال کیا جاتا ہے اور بتائیں کہ اس استدلال میں کیا خامی ہے۔ ہم اس مرحلہ پر حدیث سے قطع نظر کر کے قرآن اور صرف قرآن ہی پر محض اس بنا پر بھروسہ کر رہے ہیں کہ عقائد کے ضمن میں یہی دستاویز قطعی، دوٹوک اور فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ یہ بات نہیں کہ اس سلسلہ میں ہم ایم

۱۔ ایضاً ص، ۲۲،۵۷

واٹ (M.Watt) کی اس رائے سے اتفاق رکھتے ہیں کہ احادیث بحیثیت مجموعی جبر و اضطرار پر دلالت کناں ہیں، کیونکہ واقعہ یہ نہیں۔ احادیث میں جس درجہ عمل کی اہمیتوں پر زور دیا گیا ہے اور جس جس انداز سے عزم و ہمت کے دواعی کو ابھارا گیا ہے اس سے ہر پڑھا لکھا شخص واقف ہے۔

جبر سے متعلقہ آیات

جن آیات کو جبر کے ضمن میں مبنی استدلال ٹھہرایا جاتا ہے ان میں سے زیادہ اہم اور نسبتاً زیادہ واضح درج ذیل ہیں:

۱۔ وما تشاء ون الا ان یشاء اللہ ان اللہ کان علیما حکیما۔ (الدھر: ۳۰)

ترجمہ: اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

۲۔ وما تشاء ون الا ان یشاء اللہ ربّ العالمین۔

ترجمہ: اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العالمین چاہے۔

۳۔ ویعلم مافی البرفی البحر وما تسقط من ورقة الا یعلمھا ولا حبة فی ظلمت الارض ولا رطب ولا یا بس الافی کتاب مبین۔ (ن: ٦٠)

ترجمہ: اور اسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں کوئی دانہ اور ہری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے۔

۴۔ وکان اللہ علی کلی شئ قدیرا۔ (احزاب: ۲۷)

ترجمہ: اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

۵۔ وان یمسسک اللہ بضر فلا کاشف لہ الاھو و ان یمسسک بخیر فھو علی کل شئ قدیر۔ (انعام: ۱۷)

ترجمہ: اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں اور اگر نعمت وراحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

۶۔ قل اللھم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء تعزمن تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شئ قدیر۔ (آل عمران: ۲۶)

ترجمہ: کہو کہ اے بادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے بادشاہی بخشے اور جس سے چاہے بادشاہی چھین لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی ہاتھ ہے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

۷۔ قل ان اللہ یضل من یشاء۔ (رعد: ۲۷)

ترجمہ: خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

۸۔ ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن یضل من یشاء ویھدی من یشاء۔ (النحل: ۹۳)

ترجمہ: اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

یہ اور اس قبیل کی دوسری آیات میں ایک بات بالکل طے شدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں بہ اعتبار سیاق وسباق کے جو حقیقت براہ راست زیر بحث ہے وہ جبر واضطرار نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی ہمہ گیری ہے۔ جبر محض ضمنی اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم ان کو استدلال سے تعبیر کر سکتے ہیں جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ آیات اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدر کی وسعتوں کے لحاظ سے تو محکمات کی فہرست میں داخل ہونے کے لائق ہیں، لیکن جبر واضطرار پر استدلال کی حیثیت سے ان کا شمار متشابہات میں ہونا چاہیے۔

اس سلسلے میں قطعی اور محکم دو چیزیں ہیں۔ ایک تو وہ آیات جن سے انسانی ارادہ و اختیار پر براہ راست روشنی پڑتی ہے اور دوسرے بحیثیت مجموعی اسلام کا مزاج، فطرت اور

تقاضا! پہلے ان آیات پر ایک سرسری نظر ڈال لیجئے جن میں انسانی ارادہ کی آزادی و حرمت کو کھلے بندوں تسلیم کرلیا گیا ہے اور دیکھئے کہ ان میں کیسے دوٹوک اور غیر مشتبہ انداز بیان میں انسان کی اخلاقی و عقلی ذمہ داریوں کو ابھارا گیا ہے۔ کیسے کیسے بلیغ استعاروں میں اس کو جواب دِہ اور مسئول ٹھہرایا گیا ہے اور کس طرح گمراہی و ضلالت کے مفسدوں کو تمام تر انہی کی کج روی اور بدعملی کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔

اختیار سے متعلقہ آیات

۱۔ انا عرضنا الامانة علی السمٰوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً۔ (احزاب: ۷۲)

ترجمہ: فرائض و احکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھالیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

۲۔ ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسئولا۔ (بنی اسرائیل: ۳٦)

ترجمہ: کان آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہوگی۔

۳۔ قل الحق من ربک فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین ناراً احاط بهم سرا دقها۔ (کهف: ۲۹)

ترجمہ: کہہ دیجئے یہ قرآن تمہارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کررکھی ہے، جن کی قناتیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔

۴۔ قل یا یها الناس قدجاء کم الحق من ربکم فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه، و من ضل فا نما یضل علیها، و ما

انا علیکم بو کیل۔ (یونس: ۱۰۸)

ترجمہ: کہہ دیجئے کہ لوگو تمہارے پروردگار کے ہاں سے تمہارے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنا ہی نقصان کرتا ہے اور میں تمہارا وکیل نہیں ہوں۔

۵۔ کل امریٔ بما کسب رھین۔ (الطور: ۵۲)

ترجمہ: ہر ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

۶۔ اولما اصابتکم مصیبۃ قد اصبتم مثلیھا قلتم انی ھذا قل ھو من عند انفسکم۔ (آل عمران: ۱۶۵)

ترجمہ: یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی، حالانکہ اس سے دو چند جنگ بدر میں تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آپڑی۔ کہہ دیجئے کہ یہ تمہارا اپنا کیا دھرا ہے۔

۷۔ ذالک بما قدمت ایدیکم وان اللہ لیس بظلام للعبید۔ (آل عمران: ۱۸۲)

ترجمہ: یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔

۸۔ علمت نفس ما قدمت ۔ (انفطار: ۵)

ترجمہ: قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

۹۔ وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیھم و یعفوا عن کثیر۔

ترجمہ: اور جو مصیبت تم پر واقع ہوئی ہے سو تمہارے اپنے فعلوں کی بنا پر ہے اور وہ بہت سے گناہ تو معاف ہی کر دیتا ہے۔

ان میں باہمی تطبیق کی صورت

ان آیات کا سرسری مطالعہ ہی اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ قرآن حکیم انسان کو

فرائض واحکام کے سلسلے میں پورا پورا ذمہ دار اور مکلف ٹھہراتا ہے اور اختیار وعمل کی دولت کا بہترین امین ومحافظ قرار دیتا ہے۔ لیکن ہم صرف ان آیات پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے مزاج فطرت اور تقاضوں کو بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا وہ مذہب جو انسانی فکر وتدبر کو جھنجوڑتا اور بیدار کرتا ہے، عمل وجہاد پر مسلمانوں کو ابھارتا اور تیار کرتا ہے، کبھی جبر کا حامی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح مذہب مسلمانوں کے لیے زندگی کے خطوط وضع کرتا ہے۔ انفرادی واجتماعی زندگی کے نقشے بناتا ہے اور عقلی، روحی اور اجتماعی تکلیفات کا ایک سلجھا ہوا لائحہ عمل ترتیب دیتا ہے، اس کے بارے میں جبر واضطرار کے مکتب فکر کو منسوب کیا جا سکتا ہے، بالخصوص ایک زندہ، فعال اور تہذیبی وتمدنی اقدار کے حامل دین سے یہ توقع کیونکر قائم کی جاسکتی ہے کہ وہ بے بسی وبے کسی کے اس نظریہ کی تائید کر سکے گا جبکہ وہ بدنامی کی حد تک زندگی کی تفصیلات سے دلچسپی رکھنے اور ان کو ایک خاص سمت پر ڈالنے کا حامی وموید ہے۔

یوں بھی یہ بات دینی نقطہ نظر سے بے ہنگم سی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو مجبور، پابجولاں اور لاچار محض سمجھا جائے اور دوسری طرف اس پر انفرادی واجتماعی تکلیفات لاد دی جائیں۔ اگر جبر واضطرار کے تقاضے صحیح ہیں تو منطقی طور پر ان اخلاقی وروحانی تبدیلیوں کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی جن کی طرف مذہب بلاتا اور دعوت دیتا ہے اور اگر مذہب کا مؤقف درست ہے اور یہ جائز ہے کہ انسان کو صحیح راستے پر ڈالا جائے، اس کی عادات بدلی جائیں، اس کی سیرت کو سنوارا جائے اور اس کے لیے ایک واضح لائحہ عمل متعین کیا جائے تو پھر لامحالہ انسانی ارادوں کی کارفرمائیوں پر ایمان لانا ہوگا۔ یہ دونوں چیزیں بیک وقت ایک ہی اہمیت کے ساتھ اسلامی نظام فکر میں جمع نہیں ہوسکتیں۔

اس طویل ترین تمہید کے بعد اصل موضوع کے بارے میں آخری اور بنیادی سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ہمارے ہاں متکلمین نے جبر وقدر کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس پر فکر وتعمق کے کن گہر ہائے یک دانہ کو بساط بحث پر بکھیرنے میں

کامیابی حاصل کی۔

ہمارے ہاں فلسفے کی حیثیت ثانوی ہے

بات یہ ہے کہ ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے۔ دلوں اور دماغوں پر جس چیز کی گرفت زیادہ مضبوط اور زیادہ استوار ہے وہ مذہب ہے اور یہ مذہب بھی چونکہ ہماری پوری فکری و عقلی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس میں منقول و معقول میں توازن و توافق کی تمام رعایتیں ملحوظ و مرعی رکھی گئی ہیں اس لیے قدرتاً متکلمین اسلام نے جس جس فلسفیانہ اشکال پر بھی غور کیا ہے اسی کی روشنی میں کیا ہے۔ یعنی کسی حکیمانہ مسئلہ پر صرف اسی حد تک بحث و نظر کو پھیلایا ہے جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش نکالی جاسکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین نے جبر و قدر کے تمام متعلقات پر غور و فکر نہیں کیا بلکہ اس نزاع کے صرف انہی گوشوں سے تعرض کیا ہے، جن کا براہ راست تعلق مسئلہ صفات سے ہے۔ کیونکہ ان کے نقطہ نظر سے بحث کا یہی پہلو ایسا ہے جس سے یہ اشکال ابھرتا ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت اس بنا پر ضروری ہے کہ اسی کے نہ سمجھنے سے اول اول مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی۔ انہوں نے اس بنا پر معتزلہ کے بارے میں دلچسپی لینا شروع کی تھی کہ شاید یہ گروہ مذہب و منقول کے مقابلے میں عقل و خرد کی استواریوں کا زیادہ علمبردار ہے۔ مگر جلدی ہی ان کی یہ غلط فہمی دور ہوگئی اور انہیں یہ جان کر بے حد مایوسی ہوئی کہ دوسرے فرقوں کی طرح ان کی تمام تر عقلی تگ و تاز بھی اسلام ہی کے دائرے میں منحصر ہے۔ چنانچہ غور و فکر اور کلام و فلسفہ کی کسی منزل میں بھی یہ اسلامی روح سے محروم نہیں ہوئے اور بنیادی طور پر ان خطوط سے ہٹنے نہیں پائے جن کی قرآن نے واضح لفظوں میں نشاندہی کر دی ہے۔

صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارے میں

چار مدارسِ فکر پیدا ہوئے!

بہرحال صفات کی رعایت سے مسئلہ جبر و قدر میں چار مدارس فکر رواج پذیر ہوئے۔

۱۔ قدریہ نے تو یہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ تیار کرتا ہے، پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کارفرمائیوں کی طرف رجوع ہوتا ہے اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطامت کے بل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام دہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسانی اعمال کی تفصیلات تیار نہیں کرتا، نہ اس کا ارادۂ ازلی ان اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے، نہ اس کی قدرت ان اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکتے ہیں۔

۲۔ جبریہ کا مؤقف ان کے مقابلے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے۔ انسانی استطاعت وقدر اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے چارہ ہے۔

۳۔ معتزلہ کو اگرچہ قدریت سے متہم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے بین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انہی اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے، کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل ہیں اور ان میں شر و ضرر کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ رہے انسانی اعمال جن میں خیر و شر کے دوگونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں حائل ہی ہوتا ہے، بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی پوری پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے اور جو نہ چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ اشاعرہ نے اعتزال و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض ''اکتساب'' کرتا ہے اور اس اکتساب کی بنا پر یہ عنداللہ جوابدہ بھی ہے۔

قدریہ کی ذہنی مجبوری

قدریہ کی ذہنی مجبوری واضح ہے۔ ان لوگوں کے سامنے اشکال کی نوعیت دو نکتوں میں منحصر ہے۔ استطاعت وقدرت اور علم وادراک کی تحدید۔ یعنی ان کے سامنے صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بندوں کی قدرت واستطاعت کو مستقل بالذات اور غیر متاثر نہ مانا جائے، تو تکلیف یا اخلاقی ودینی ذمہ داری کے لیے کوئی وجہ جواز پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کے علم کو اس درجہ وسیع، حاوی اور جزئیات اعمال تک پھیلا ہوا تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ پہلے سے انسانی عزائم اور انسانی کارگزاریوں کا ایک نقشہ معلوم و متعین ہے لہٰذا اس کے خلاف انسانی ارادہ کی تازہ کاریوں کے تمام امکانات بظاہر ختم ہو جاتے ہیں۔ انہوں نے اپنے نقطہ نظر سے کلیف یا اخلاقی ودینی ذمہ داریوں کو اتنا اہم قرار دیا جس سے اللہ تعالیٰ کے قدرت وعلم کے دائروں میں سمٹاؤ پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اس کے وصف عدل کو گزند نہیں پہنچتا۔

جبریہ اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت کی وسعت وہمہ گیری سے اتنا متاثر ہوئے کہ اس کے لیے ان کو انسانی قدرت وارادہ کے دائروں کی کلیتہً نفی کرنا پڑی۔

اس طرح گو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت کی وسعتوں کو محدود اور سمٹا ہوا ہونے سے بچا لیا۔ مگر اس کے وصف عدل کی کوئی معقول توجیہ پیش کرنے سے قاصر رہے اور یہ عقدۂ دشوار تر حل نہ کر پائے کہ اگر انسان اپنے عمل وارادہ کے لحاظ سے مجبور ہے تو پھر تکلیف، جزا وسزا اور محاسبہ کے لیے کس عقلی اساس کی تعیین کی جائے گی۔ قدریہ اور جبریہ کے مؤقف سے یہ چیز بہرحال عیاں ہے کہ دونوں نے انسانی اعمال کو اللہ تعالیٰ کی صفات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دونوں نے اس سلسلے میں کن صفات کو زیادہ اہم قرار دیا ہے۔

معتزلہ کا اشکال یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے وصف علم وقدرت اور عدل و توحید کی معقول توجیہ پیش کرنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی فکری و عملی تگ وتاز پر کسی طرح کی قدغن عائد نہ کی جائے۔ یہ انسان کو صرف مختار ہی نہیں مانتے

بلکہ اپنے اعمال وافعال کا خالق بھی تسلیم کرتے ہیں۔

جہاں تک انسان کی عملی ذمہ داریوں کا تعلق ہے، اشاعرہ کا اختلاف بنیادی یا عقلی نہیں بلکہ محض تعبیر وتشریح کا اختلاف ہے۔[۱] ان کے نقطہ نظر سے ہر ہر انسان اگرچہ اپنے اعمال کے لیے عنداللہ جوابدہ ہے مگر اس جواب دہی کی بنیاد و تخلیق اعمال نہیں اکتساب اعمال ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مسئلہ جبر واضطرار کی پوری پوری چھان بین کی ہے اور ان تمام دلائل سے تعرض کیا ہے جو اس سلسلے میں عموماً پیش کیے جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کھلے بندوں انسانی اختیار کا قائل ہے اور عقلاً جبر کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ منجملہ ان مسائل کے ہے جن کو الحادوزنادقہ کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا ہے۔

فاطلاق القول بتكليف مالا يطاق من البدع الحادثة في الاسلام كا طلاق القول بان العباد مجبورون على افعالهم و قداتفق سلف الامة و ائمتها على انكار ذلك۔[۲]

ترجمہ: سو تکلیف مالا یطاق کو علی الاطلاق پیش کرنا اسی طرح اسلام میں بدعت طرازی کے مترادف ہے جس طرح انسان کے بارے میں علی الاطلاق یہ کہنا کہ وہ اپنے اعمال میں مجبور و مضطر ہے۔ سلف اور ائمہ سب نے بالاتفاق اس کا انکار کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین تنقیحات۔

جبر کی اصطلاح گمراہ کن ہے

یہ اس مسئلے کا تاریخی پہلو ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں تک امت کے سیدھے

۱۔ چنانچہ علامہ نے اشعری کے کسب کے بارہ میں یہ مشہور قول نقل کیا ہے:

ثلاثه اشياء لاحقيقة لها طفرة النظام' احوال ابی هاشم و كسب صفات الكمال۔ مطبعۃ المنار ص ۱۴۹۔ یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ نظام کا طفرہ۔ ابن ہاشم کے احوال اور اشعری کا نظریہ کسب۔

۲۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۱ ص ۳۵

سادے اور عمومی ذہن کا تعلق ہے اور ان ائمہ کبار کا تعلق ہے جنہوں نے صحیح معنوں میں اسلامی روح کو سمجھا اور عامتہ الناس تک پہنچایا، وہ بالاتفاق اس بات کے قائل تھے کہ اسلام انسانی اختیار کا زبردست داعی ہے اور اس کے نظام فکر میں جبر اضطرار ایسی بدعات کے لیے کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی۔

مسئلے کا اصلی مزاج چونکہ عقلی ہے اس لیے خصوصیت سے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ علامہ نے اس بحث میں کس دقتِ نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اس سلسلے میں علامہ نے تین اہم نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے:

۱۔ لفظ جبر کا استعمال صرف مستحدث یا بدعت ہی نہیں بلکہ غلط فہمی پیدا کرنے والا بھی ہے۔

۲۔ قدرتِ خالق اور قدرتِ مخلوق میں فرق و امتیاز کی نوعیت واضح ہے۔

۳۔ علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں!

جبر کی علی الاطلاق نفی کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ نے انسان کے نظام فکر و شعور کو کچھ اس طرح غیر متاثر پیدا کیا ہے کہ اس میں عادات، ماحول اور جبلی رجحانات تک کی دخل اندازی بھی گوارا نہیں اور اس کی تائید کے معنی یہ ہیں کہ ارادہ و اختیار کی کوئی رمق اس میں موجود نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں غلو پر مبنی ہیں۔ انسان بلاشبہ ایک خاص ماحول میں پیدا ہوتا ہے۔ خاص طرح کی ذہنی ساخت لے کر آتا ہے اور متعین مزاج رکھتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان مجبوریوں کے پہلو بہ پہلو اس میں جدت و تخلیق کی بے پناہ صلاحیتیں بھی ہیں۔ اس بنا پر بقول علامہ کے قدماء نے سرے سے اس اصطلاح ہی کو گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ بقیہ بن ولید نے جب زبیدی اور اوزاعی سے جبر کے بارے میں استصواب کیا تو زبیدی کا جواب یہ تھا:

امر اللہ اعظم و قدرته اعظم من ان بجبر او یعضل ولکن یقضی و یقدر و یخلق و یجبل عبده علی ما احب۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی شان اور قدرت اس سے کہیں بلند تر ہے کہ انسان کو مجبور کر کے

رکھ دے یا اس کے کاموں میں رکاوٹ پیدا کرے۔ ہاں وہ مرتبہ علمی میں قضا وقدر کا ایک نقشہ ضرور ترتیب دیتا ہے۔ اسی طرح وہ انسان کو پیدا ضرور کرتا ہے اور حسب پسند انہیں بعض جبلی خصائص سے بہرہ مند بھی کرتا ہے۔

اوزاعی نے کہا:

ما اعرف للجبر اصلاً من القرآن و السنة فاهاب ان اقول ذلک ولکن القضاء و القدر و الخلق و الجبل۔ [۱]

ترجمہ: میں کتاب وسنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا۔ اس لیے اس کے نفیاً یا اثباتاً استعمال سے ڈرتا ہوں۔ لیکن اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کتاب وسنت میں جو مذکور ہے وہ قضاء وقدر، خلق و جبل کے الفاظ ہیں۔

"جبل" کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہاں ہر شخص کو پیدا کرتا اور جسم وقالب کا ایک خاص سانچہ عطا کرتا ہے وہاں ہر ایک انسان کو کچھ جبلی رجحانات اور فطری خصائص یا مزاج سے بھی بہرہ مند کرتا ہے۔

جیسا کہ صحیح مسلم میں اشج عبدالقیس کے بارے میں ہے:

ان فیک لخلتین یحبهما الله الحلم و الا ناۃ فقال اخلقین تخلقت بهما ام خلقین جبلت علیهما فقال بل خلقین جبلت علیهما۔ [۲]

ترجمہ: تم میں دو خصلتیں ایسی ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔ ایک حلم، دوسرے صبر وثبات۔ اس نے پوچھا، یارسول اللہ! کیا یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جنہیں میں نے اختیار کیا ہے یا ایسی ہیں کہ جن کو میری جبلت میں سمو دیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ بلکہ یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جن کو تمہارے ضمیر میں رکھ دیا گیا ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج۱ ص ۶۳،

۲۔ ایضاً

اور انہی معنوں میں حضرت علیؓ کے یہ مشہور دعائیہ کلمات ہیں:

اللھم داحی المدحوات فاطر المسموکات جبار القلوب علی فطرتھا شقیھا و سعیدھا۔[۱]

ان عبارتوں کو نقل کرنے سے علامہ کی غرض یہ ہے کہ "جبر" کے معنوں میں حق و باطل کی دو گونہ آمیزش ہے۔ حق یہ ہے کہ انسان مطلقاً مختار نہیں اس میں ساخت مزاج اور عادات و خصائل کی مجبوریاں بھی ہیں اور باطل کا پہلو یہ ہے کہ ارادہ و تعقل کی کارفرمائیاں اس لائق ہیں کہ عادات و خصائل کے جبر کو توڑ کے رکھ دیں اور اختیار کے حسین و جمیل سانچوں میں ڈھال دیں۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی جامع اصطلاح استعمال کی جائے جس میں مسئلے کے یہ دونوں رخ واضح ہوں۔

غور کیجئے گا تو معلوم ہوگا کہ زبیدی اور اوزاعی نے بڑے کام کی بات کہی ہے۔ انسانی کردار و سیرت کی تشکیل کا مسئلہ اس پر موقوف نہیں کہ اس کو جبر و اختیار کے دوٹوک خانوں میں تقسیم کر دیا جائے بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسان شعور و ادراک کے بل بوتے پر اس جبر کے خلاف نبرد آزما ہو، جو اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہے اور اپنے اعمال، تگ و دو اور خصائل کو اس طرح منظم کرے اور اس طرح اختیار و دانش کے حدود میں لائے کہ جس سے شخصیت و سیرت کے مضمرات ارتقاء نکھر کر سامنے آجائیں۔ ٹھیک اسی نہج سے اختیار و دانش کو جب تک جبر و اضطرار کے سانچوں میں ڈھالا نہیں جائے گا، کوئی بھی مستحکم و استوار کردار معرض ظہور میں نہ آسکے گا۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ اور قدماء کے نقطہ نظر سے جبر و اختیار دو متضاد اور بالکل ہی اَنمل عناصر نہیں بلکہ انسانی انا کے دو ضروری جزو ترکیبی ہیں کہ جن سے مل کر کردار، سیرت اور عمل کی معجزہ طرازیاں ظہور میں آتی ہیں۔

۱۔ ایضاً ص ۵۵۱

جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں ۔ ایک اہم غلطی کی نشاندہی!

متکلمین اسلام نے اس بحث میں اس اہم نکتہ کو ملحوظ نہیں رکھا کہ جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ اصل اشکال یہ نہیں کہ انسان یا مختار ہے اور یا مجبور۔ بلکہ اصل اشکال یہ ہے کہ جبر کو کیونکر اختیار میں بدلا جائے اور اختیار پر کس طرح جبر کی چھاپ لگائی جائے۔

ان میں تضاد کا تصور دراصل اس نسبت تقابل سے ابھرتا ہے جو کائنات اور انسان میں وقوع پذیر ہے۔ بلاشبہ یہ عالم مادی اور یہ کارخانہ ہست و بود تمام تر جبر کی استواریوں پر قائم ہے۔ یہی نہیں اس جبر پر تمام علوم وفنون کا دارومدار ہے اور اگر خدانخواستہ قوانین فطرت جبر و اضطرار کے خطوط پر گام فرسا ہونا چھوڑ دیں تو نظام عالم میں ایک زلزلہ آ جائے۔ اس صورت میں کوئی علم اور کوئی فن قطعی نہ رہے۔ نہ علم النجوم پر اعتماد رہے۔ نہ سائنس کے تجربات ہی یقین افروزیوں سے بہرہ مند ہوسکیں۔ جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ عالم مادی کو قائم و باقی رکھنے کے لیے جبر و اضطرار کا وجود ایک نعمت سے کم نہیں۔ لیکن انسان میں آ کر مادیت میں ایک اور لطیف عنصر کا اضافہ ہو جاتا ہے جسے ہم ارادہ و اختیار کی طرفہ طرازیوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس عنصر کا کام یہ ہے کہ کائنات کو حیز جمود سے نکال کر حرکت سے روشناس کرے اور تخلیق و ابداع کے نئے نئے نقشے ترتیب دے۔ تہذیب و تمدن کے حسین و جمیل مرقعے تیار کرے اور اخلاق و سیرت کے اعلیٰ نمونوں میں اضافہ کرے۔

ظاہر ہے کہ ارادہ و اختیار کا یہ جدید عنصر جبر سے بالکل ہی علیحدہ اور الگ تھلگ شے نہیں۔ بلکہ اسی کا ایک تتمہ ہے اور اپنی تمام تر کارفرمائیوں میں اس کا محتاج ہے۔ اس حقیقت کو یوں سمجھنے کی کوشش کی کیجئے کہ اختیار و ارادہ کا ہیولیٰ جبر و اضطرار ہی کے گوشت پوست سے بنا ہے۔ اس لیے کہ کسی طرح بھی اس سے کلیتاً بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے اختیار جب بھی پایا جائے گا اور جہاں بھی پایا جائے گا وہاں کسی نہ کسی مقدار میں جبر کا ہونا ضروری ہے۔ گویا جبر و اختیار میں اصل بحث جبر و اختیار کی نہیں بلکہ حدود (Limitations) اور تناسب (Proportion) کی ہے۔

علامہ نے امام اوزاعی کے مؤقف کی پرزور تائید کی ہے کیونکہ یہ جب لفظ ''جبر'' کے علی الاطلاق استعمال کو نفیاً و اثباتاً غلط سمجھتے ہیں تو اسی لیے کہ ان کے نزدیک انسان کا کوئی عمل بھی جبر و اختیار کے الگ الگ خانوں میں تقسیم پذیر نہیں بلکہ ہر ہر عمل اختیار کے پہلو بہ پہلو جبر کی کچھ استواریاں بھی لیے ہوئے ہے۔[۱] مثلاً اگر ہم کسی سمت قدم بڑھاتے ہیں تو یہ خالصتاً ہمارے اختیار کی بات ہے۔ لیکن چلنے کی یہ صلاحیتیں کس نے بخشی ہیں؟ ہم بولتے ہیں تو یقیناً اس کے پیچھے ہمارا ارادہ کارفرما ہے۔ لیکن حنجرہ ولب کے درمیان جو تعلق نطق و گویائی پر منتج ہوتا ہے وہ ہمارا پیدا کردہ نہیں۔ اسی طرح ہم اپنے ہاتھوں سے جب کوئی نقش بناتے ہیں اور قلم و رنگ کی مدد سے کسی تصویر کو صفحہ قرطاس پر منتقل کرتے ہیں تو تصویر کا یہ بنانا اور سنوارنا یکسر ہماری صلاحیتِ فن کا مرہونِ منت ہے۔ مگر ہاتھوں کو ہم نے پیدا نہیں کیا۔ ذوق کی تخلیق بھی ہماری نہیں اور اسی طرح ہاتھوں میں اور ارادہ میں جو یکجہتی ہے اس کو بھی ہم نے جنم نہیں دیا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیے کہ خود ارادہ کی تخلیقی صلاحیتوں سے ہم شب و روز بے شمار فائدے اٹھاتے ہیں مگر یہ خلاق و فعال عنصر جس میکانکی ترکیب (Mechanical Formation) کا نتیجہ ہے وہ ہمارا پیدا کردہ کب ہے؟

اس تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ عمل، اور فن و ہنر کی تمام معجزہ طرازیاں اس بنا پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے سے کائنات کو قوانین نظام، اور تعلیل و تسبب کی جابرانہ زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے جن میں کبھی خلل رونما نہیں ہوتا۔ ورنہ تنہا اختیار کا کیا مصرف ہوسکتا تھا۔

جبر سے متعلق ایک سفسطہ اور اس کا جواب

جبر کی تائید میں جس سفسطہ سے عموماً زیادہ کام لیا جاتا ہے وہ قدرِ مخلوق اور قدرت خالق میں فرق و امتیاز کے حدود کی عدم تعیین سے ابھرتا ہے۔ مثلاً جبریہ کے حق میں جس مایہ ناز دلیل کو رازی نے بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح کے مقدمات سے ترتیب پذیر ہے کہ فرض کیجئے اللہ تعالیٰ ایک خاص شے کو حرکت دینا چاہتے ہیں اور اسی شے کو انسان چاہتا ہے کہ

۱۔ ایضاً ص ۳۷

ساکن وراکد رہے۔ اس کشمکش کا منطقی طور پر ایک نتیجہ تو یہ نکل سکتا ہے کہ دونوں اپنے ارادوں میں ناکام رہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ دونوں کامیاب رہیں۔ یہ بھی استحالہ سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ حرکت وسکون میں نسبت ضدین کی ہے۔ جن کا باہم جمع ہونا صحیح نہیں۔ تیسری صورت یہ باقی رہ جاتی ہے کہ ان میں ایک کامیاب ہو اور ایک ناکام ہو۔ یہ اس بنا پر محال ہے کہ قدرت عبد اور قدرت معبود، اقتضاء وجود کے اعتبار سے برابر ہیں، لہٰذا دونوں میں کس کو ترجیح حاصل ہے۔ یہ سوال حل نہ ہو سکے گا۔ [۱]

ان استحالوں کو استدلال میں ابھار کر پیش کرنے سے جبریہ کی غرض یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں یہ پیچیدگیاں محض اس بنا پر پیدا ہوتی ہیں کہ ہم دونوں قدرتوں کو مؤثر مانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو بھی اور اس کے بندوں کی قدرت واستطاعت کو بھی۔ یعنی ایک طرف تو ہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کی قدرت کا دائرہ مقدورات کی ہر ہر نوعیت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے اور کوئی شے بھی اس کے احاطۂ اختیار سے باہر نہیں نہیں اور دوسری طرف اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اپنے دائرۂ اعمال میں آزادانہ اختیار رکھتا ہے اور نئے نئے مقدورات کی تخلیق پر قادر ہے۔ یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کو وسیع تر اور حاوی تر مانا جائے گا تو انسانی قدرت واستطاعت کی لازماً نفی کرنا پڑے گی اور اگر انسانی قدرت واستطاعت کے حلقوں کو پھیلانا مقصود ہے تاکہ اس کی تکلیف و ذمہ داری کی کوئی توجیہ بیان کی جا سکے تو اس کے لیے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں سمٹاؤ پیدا ہونا ضروری ہے۔

اس دلیل میں کیا پیچ ہے؟ علامہ نے اس کو ایک ہی نظر میں بھانپ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ترتیب مقدمات میں اتنے سارے استحالوں کو پیدا کرنے کا موجب یہ نہیں کہ اللہ

۱۔ ایضاً ص ٤٦

تعالیٰ کی قدرت وجلال کو ماننے کے ساتھ ساتھ انسان کو بھی اختیار وارادہ کی صلاحتوں سے بہرہ مند تسلیم کیا گیا ہے، بلکہ تناقض ارادتین ہے۔[۱]یعنی خواہ مخواہ یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور انسان کے ارادہ میں نسبت تضاد ہے اور یہ کہ دونوں کا ہدف ایک ہی "مقدور" ہے جس پر زور آزمائی ہورہی ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ ارادوں میں تناقض وتضاد تو اس وقت ابھرتا جب دونوں کو رب مان لیا جاتا اور دونوں کے بارے میں یہ تسلیم کرلیا جاتا کہ ان کا "مقدور" یاہدفِ قدرت ایک ہی شے ہے۔ لیکن اگر عقیدہ کی نوعیت یہ ہو کہ خود اللہ تعالیٰ نے انسان کو قدرت واستطاعت بخشی ہے۔ اپنے اعمال وافعال کا ذمہ دار قرار دیا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اپنے بندوں کی قدرت سے نہ متصادم ہوتی ہے اور نہ معترض۔ زیادہ سلجھے ہوئے انداز میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے بندے جو کچھ چاہتے ہیں وہی اللہ کی مشیت کا اقتضاء بھی ہے:

وما تشاء ون الا ان یشاء اللہ رب العالمین۔ (دھر : ۳۰)

ترجمہ: اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

اسی نے اس "خودکار" اور خود آگاہ مشین کو پیدا کیا ہے جسے ہم حضرت انسان کہتے ہیں اور اسی کی حکمتِ بالغہ نے اس میں قدرت وارادہ کے ایسے کل پرزے رکھے ہیں کہ جن کے بل پر یہ اپنے بنانے والے کے منشاء کے عین مطابق عمل وفعل کے بوقلموں نمونوں کو ڈھالتا رہتا ہے۔

اشکال قدرت کی وضاحت

قدرت واستطاعت کے سلسلے میں ایک دلچسپ بحث ہمارے ہاں یہ پیدا ہوئی کہ یہ انسان میں کب ابھرتی ہے! کیا یہ عین اس وقت انسانی اعمال کے ہم قرین ہوتی ہے جب وہ کچھ کرنا چاہتا ہے اور اس سے پہلے اس کا وجود نہیں ہوتا یا اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے یا صورتِ حال یہ ہے کہ یہ اگرچہ فعل سے پہلے موجود ہوتی ہے تاہم عین اس وقت

۱۔ ایضاً ص ۴۶،۴۷

حرکت میں آتی ہے جب انسان کو کچھ کرنا ہوتا ہے۔

علامہ نے اس کا دوٹوک جواب قرآن کی روشنی میں دیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں۔ایک وہ ہے کہ جس پر جواب دہی اور تکلیف شرعی کا دارومدار ہے اس کا پہلے سے ہونا ضروری ہے۔جیسے قرآن حکیم میں ہے:

و للہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔

(آل عمران: ۹۷)

ترجمہ: اور لوگوں پر خدا کا حق ہے کہ جو اس کے گھر تک جانے کی استطاعت رکھے وہ اس کا حج کرے۔

فاتقوا اللہ ما استطعتم۔ (تغابن: ۱۶)

ترجمہ: سو جہاں تک تم میں استطاعت ہو خدا سے ڈرو۔

لانکلف نفسا الا وسعھا۔ (انعام: ۱۵۲)

ترجمہ: ہم کسی کو تکلیف نہیں دیتے مگر اس کی طاقت کے مطابق،

دوسری قسم وہ ہے جسے فعل و عمل کے ہم قرین ہونا چاہیے:

ما کانوا لتسطیعون السمع وما کانو یبصرون۔ (ھود: ۲۰)

وعرضنا جھنم یومئذ للکفرین عرضا الذین کانت اعینھم فی غطاءِ عن ذکری و کانوا لا یستطیعون [۱]

ترجمہ: یہ شدت کفر سے تمہاری بات نہیں سن سکتے تھے اور نہ دیکھ سکتے تھے اور اس روز جہنم کو ہم کافروں کے سامنے لائیں گے جن کی آنکھیں میری یاد سے پردے میں تھیں اور وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے۔

۱۔ ایضاً ص ۳۳

کیا علم شے وجود شے کو مستلزم ہے

تیسرا اہم نکتہ جس پر علامہ کی طبع طرفہ طراز نے روشنی ڈالی ہے، یہ ہے کہ علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں! آغاز بحث ہی میں ہم تفصیل سے بتا آئے ہیں کہ جبریہ نے کیونکر علم الٰہی کی وسعت و ہمہ گیری کو اپنے حق میں بطور دلیل کے استعمال کیا ہے اور یہ کہ اس دلیل کی علمی اور منطقی حیثیت کیا ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ حضرت علامہ نے اشکال کی اس نوعیت کو کیونکر رفع کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں کو دامن تحریر میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔

حضرت علامہ کے تصور صفات سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ ان کے نقطۂ نظر سے صفات میں اصل شے اثبات ہے، نفی یا تجرید نہیں۔ دوسرے یہ کہ صفات کا اثبات علیٰ وجہ الکمال ہونا چاہیے۔ یعنی ان کے اطلاق و عموم کو بہر حال قائم رکھنا چاہیے۔ ان دو نکتوں کو سامنے رکھئے تو اس حقیقت کے سمجھ لینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ علامہ نفس مسئلہ کے حل کی خاطر علم الٰہی کی وسعتوں کو محدود کر دینے کے حق میں نہیں ہیں جیسا کہ قدریہ کے بعض انتہا پسند حضرات نے کیا ہے۔[۱] اسی طرح وہ یہ بھی نہیں چاہتے کہ آگسٹن (Augustine) کی طرح علم کی وسعت و اطلاق پر اس درجہ زور دیں کہ اس کا اثر انسانی ذمہ داری پر پڑے اور وہ اختیار و ارادہ کی رہنمائی سے یکسر بے نیاز ہو جائے کیونکہ ایسا کرنے سے بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے مرتبہ علمی کو تو تحدید کے نقص سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے مگر اس کا وصف عدل و انصاف اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مزید برآں اس صورت میں تکلیفات شرعیہ کے لیے بھی کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔

علامہ نے علم و عدل کے دوگونہ تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کوئی بات وقوع پذیر نہیں ہوتی تو اس سلسلے میں ہم مندرجہ ذیل دو غلط فہمیوں کا شکار ہو جاتے ہیں:

۱۔ ایضاً ۲ ص ۱۷۹

۱۔ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کچھ ظاہر نہیں ہو پاتا مگر اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ خود اس علم کا ہدف موضوع کون چیز ہے۔

۲۔ ہم اس کو بغیر سوچے سمجھے کلیہ تسلیم کر لیتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں!

غرض یہ ہے کہ اگر ہمارے ذہن میں صورت مسئلہ یوں ہو کہ اللہ تعالیٰ ان تمام اعمال کو پہلے سے جانتا بوجھتا ہے جن کو ہم اختیار و ارادہ کی روشنی میں انجام دینے والے ہیں اور یہ نہ ہو کہ گھوم پھر کر ہمیں بہر حال وہی کچھ کرنا ہے جو پہلے سے مقدور معلوم ہے تو اس صورت میں علم کی ہمہ گیری و وسعت کے باوجود جبر و اضطرار کا اعتراض نہیں ابھرتا کیونکہ علم کا تعلق صرف اور مطلق اعمال سے نہیں بلکہ اعمال مقدرہ سے ہے اور اعمال مقدرہ میں اختیار پہلے سے شامل ہے۔

ان اللہ یعلم علی ما ھو علیہ فیعلمہ مقدراً للعبد۔[۱]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا علم اپنے بندوں کے بارے میں اس نوعیت کا ہے کہ یہ اعمال ان کے لیے ممکن ہیں اور یہ کہ ان پر ان کو اختیار اور قابو حاصل ہے۔

دوسرے لفظوں میں علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علم الٰہی کی حیثیت بیانیہ (Descriptive) ہے مکرہ (Determinative) یا جبر و اضطرار پر مجبور کرنے والی نہیں۔

دوسرے نکتے کی تشریح علامہ یوں فرماتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کچھ ہونا ممکن نہیں۔ یہ کلیہ نہیں کیونکہ اشیاء کی ایسی قسم بھی فرض کی جا سکتی ہے جو مقدور و معلوم تو ہوں مگر سطح وجود پر کبھی فائز نہ ہوں۔ مثلاً مسلمانوں میں کے صلحاء کو جہنم میں ڈالنا، قیامت سے پہلے قیامت کا برپا ہونا یا پہاڑوں کا یواقیت و جواہر کی شکل اختیار کر لینا۔

یہ ایسے "معدومات" ہیں جو علم کے دائرے میں تو باتفاق عقلاء داخل ہیں لیکن مرتبہ ثبوت و وجود پر فائز نہیں۔

۱۔ ایضاً ص ۵۳

وهذه المعدومات الممتنعات ليست شيئا باتفاق العقلا مع ثبوتها فی العلم۔ [۱]

ترجمہ: یہ معدومات ممتنعہ باتفاق عقلاء شے موجود کے مفہوم میں داخل نہیں حالانکہ درجہ علمی میں ان کا پایا جانا مسلم ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ اگرچہ ان معدومات کے بارے میں پوری طرح آگاہ ہے تاہم مجرد علم اس لائق نہیں ہے کہ ان کو امتناع کی تاریکیوں سے نکال کر وجود وتحقق کی روشنی میں لے آئے۔

معارضہ کی اس صورت میں علامہ دراصل اس حقیقت کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں کہ جبر واضطرار کے موید ین جب علم الٰہی کو اپنے عقیدے کی تائید میں پیش کرتے ہیں تو علم کے اس مخصوص ومتعین پہلو کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس کا تعلق انسانی اختیار سے ہے۔ یعنی ان لوگوں کی غلطی اس سلسلے میں یہ ہے کہ جبر کو مطلق علم پر مبنی قرار دیتے ہیں حالانکہ مطلق علم سرے سے غیر موٴثر ہے۔

یہ تو تھا مسئلہ جبر وقدر کا عقلی پہلو۔ علامہ نے اس کے عملی پہلوؤں پر بھی پوری پوری روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی یہ طنز کس درجہ تیکھی اور لا جواب ہے کہ جبر یہ اپنی روزمرہ کی زندگی میں معصیتوں اور گناہوں کا ارتکاب تو اس وجہ سے دھڑ لے سے کرتے ہیں کہ قضاء وقدر کی تصریحات کچھ اسی کی مقتضی ہیں۔ مگر مصائب اور تکالیف کو بخندہ پیشانی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ حالانکہ ان کو ترتیب دینے اور نافذ کرنے میں اسی کے اشارۂ چشم وابرد کو دخل ہے کہ جس نے تکلیفات شرعیہ کو ضروری ٹھہرایا۔

یستند الیه فی الذنوب و المعائب و لا یطمئن الیه فی المصائب۔

ترجمہ: یہ گروہ گناہوں اور برائیوں میں تو قضا وقدر سے احتجاج کرتا ہے مگر

۱۔ الحجج النقلیه و العقلیه فیما نیا فی الاسلام من بدع الجهمیه و الصوفیه علامہ ابن تیمیہ مصنع المنار مصر ص ۶۹

مصائب میں اطمینان حاصل نہیں کرتا۔[۱]

علامہ کے نقطۂ نظر سے عقیدہ وعمل کا یہ تضاد اس وجہ سے زیادہ افسوسناک ہے کہ مسئلہ قضاوقدر کا یہی پہلو تو ایسا تھا کہ اختیار کیا جاتا اور کردار وسیرت کی تشکیل کے سلسلے میں اس سے مدد لی جاتی۔

اس میں کیا کیا حکمتیں پنہاں ہیں، قرآن کی اس آیت کی روشنی میں اس پر غور کیجئے:

ما اصابک من مصیبته فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتب من قبل ان نبراھا ان ذلک علی اللہ یسیر لکیلاتاسو علی مافاتکم ولا تفرحوا بما اتاکم واللہ لا یحب کل مختالٍ فخور۔ (حدید :۲۳)

ترجمہ: کوئی مصیبت ملک پر اور خود تم پر نہیں پڑتی مگر پیشتر اس کے کہ ہم اس کو پیدا کریں ایک کتاب میں لکھی ہوئی ہے اور یہ کام خدا کو آسان ہے تاکہ جو چیز تم نہیں پا سکے ہو اس کا غم نہ کھایا کرو اور جو تم کو اس نے دیا ہو، اس پر اترایا نہ کرو اور خدا کسی اترانے والے اور شیخی بگھارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔

یعنی اگر اس حقیقت کو مان لیا جائے کہ ہمیں جس جس تکلیف کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس کا سامنا کرنا ہی تھا تو اس سے دل کو ایک طرح کی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مال و دولت اور جاہ وحشمت کی فراوانیوں کے بارے میں یہ سمجھ لے کہ یہ مری سعی وکوشش کا نتیجہ نہیں بلکہ اللہ کے فضل وبخشش کی رہین منت ہیں تو اس سے کبر ونخوت کے جذبات نہیں ابھر پاتے۔

علامہ شرعیات وتکونیات کے فرق کو خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں قضاء وقدر کے بارے میں صحیح اور صحت مند مؤقف یہ ہے کہ جہاں تک گناہ ومعصیت کا تعلق ہے اس کی ذمہ

۱۔ اقوم ماقیل فی المشیئة و الحکمته و القضاء و القدر و التعلیل، شیخ الاسلام بن تیمیہ مطبعقہ المنار مصر ۱۳۴۹ھ ص ۱۳۳

داریوں کو تو چاہیے کہ انسان خود قبول کرے اور اس کے لیے بخشش وعفو کا طالب ہو لیکن مصائب و آفات تکوینیہ کے متعلق یہ عقیدہ رکھے کہ ان کا وقوع پذیر ہونا بہرحال پہلے سے مقدر اور ضروری تھا۔

خیر الخلق الذین یصبرون علی المصائب و یستغفرون من المعائب۔[۱]

ترجمہ، بہترین وہ لوگ ہیں جو مصائب پر صبر کرنے کے عادی ہیں اور معائب پر اللہ سے بخشش چاہتے ہیں۔

فاصبر ان وعد اللہ حق و استغفر لذنبک۔ (مومن:۵۵)

ترجمہ: تو صبر کرو بے شک اللہ کا وعدہ سچا ہے اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔

استدلال کس درجہ انوکھا، واضح اور صاف ہے۔ داد نہیں دی جا سکتی، قرآن کے مضامین پر عبور ہو تو ایسا ہو۔

۱۔ اقوم ماقیل فی المشیئۃ و الحکمتہ و القضاء و القدر و التعلیل، شیخ الاسلام بن تیمیہ مطبعۃ المنار مصر ۱۳۷۹، ص ۱۳۳

فصلِ ہشتم

تصوف اور اس کے مابعدالطبیعی مسائل

نقاطِ اختلاف:

برخود غلط تصوف کی بیخ کنی اور پیشہ ور صوفیوں کی تردید علامہ کے اصلاحی وتجدیدی نقشے کا اہم جز ہیں۔ ان کی زندگی کا واحد مشن یہ تھا کہ اسلام فکر وعمل کی جن بدعات کا شکار ہوگیا ہے اور اس کے صاف ستھرے عقائد وتصورات میں آلائش اور بگاڑ کی جو صورتیں ابھر آئی ہیں ان کو دور کیا جائے اور بتایا جائے کہ اصلی وحقیقی اسلام کا ان مزخرفات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کی ساری عمر اسلام کے رخ زیبا کو سنوارنے اور جلا بخشنے میں بسر ہوئی ہے۔ ان کی تگ ودو، ان کی تحریر وتقریر اور غور وتعمق کا موضوع ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اس سرچشمہء حیات کو کیونکر اس انداز سے پیش کیا جائے کہ پیاسی اور تشنہ روحیں پھر سے تسکین حاصل کر سکیں اور یہ واقعہ ہے کہ جس اخلاص، جس زور اور بلند آہنگی کے ساتھ علامہ نے تجدید و اصلاح کے اس فریضے کو انجام دیا اس کی مثال نہیں ملتی۔

اس سلسلے میں ان کی یہ پختہ رائے ہے کہ اگر فکر وتدبر کی وسعتوں کو تاریخ کی دخل اندازیوں سے قطع نظر کرکے صرف کتاب اور سنت رسول کی فیض رسانیوں تک محدود رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ سلف نے حکمت قرآن اور نبوت کے جمال جہاں آرا کو کس کس شکل وصورت میں اپنے شعور وعمل کے دامن میں جذب کیا ہے تو اس سے نہ صرف ہماری تمام دینی ضرورتوں کی باحسن وجہ تکمیلو ر بے جوڑ ہو جاتی ہے، بلکہ یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ خود اسلام کیا ہے؟ اور اس کی تعلیمات وتصورات کی کیا صحیح صحیح تعبیر ممکن ہے۔

تصوف کو علامہ نے اس ٹھیٹھ زاویہ نظر سے دیکھا اور جانچا پرکھا ہے۔ انہیں اس کے مابعدالطبیعی تصورات میں جو چیزیں شدت سے کھٹکتی ہیں، اور جنہیں یہ قطعی دوسروں سے

مستعار اور اسلام کے سیاق میں انمل اخیال کرتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصور۔

۲۔ ولایت کی نبوت پر برتری اور تفوق، اور

۳۔ وحی کے مقابلے میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔

ان تینوں مسائل پر علامہ نے بحث و تحقیق کے کن کن خوارق کا ثبوت دیا ہے، آئندہ صفحات میں ہم انہی سے تعرض کرنے والے ہیں۔

وحدت الوجود:

وحدت الوجود پر اعتراضات کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وحدت الوجود کے اشکال پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

بات یہ ہے کہ کائنات کی کثرت و تنوع کے بارے میں فلسفہ و الٰہیات کا پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر معرض وجود میں آئی؟ مذہب کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے محض اپنی قدرت سے کتم عدم سے نکالا اور خلعتِ وجود بخشا ہے۔ یہ تصور تخلیق و آفرینش کے نظریے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور کائنات کے مابین اچھا خاصا فاصلہ اور بعد ہے اور ان میں رشتہ و تعلق کی وجہی نوعیت کارفرما ہے جو صناع اور مصنوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یعنی جس طرح کا تعلق میز، کرسی، گھڑی یا مشین اور ان چیزوں کے بنانے والے کے مابین ہے تعلق کا وہی انداز حق تعالیٰ اور اس کی مصنوعات کے مابین واقع ہے۔ صناع کی فطرت، وجود اور خصوصیات اور ہیں اور مصنوع کی اور۔

دوسرا تصور یہ ہے کہ خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا نہیں، بلکہ اظہار و تمثل کا ہے یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جو وجود بحت ہے موجودات کی مختلف و بوقلموں شکلوں میں ظہور فرمایا ہے۔ دونوں کی فطرت ایک ہے۔ اصل وجود ایک ہے۔ فرق صرف تعین اور نمود و اظہار کا ہے اور یہ فرق ایک خاص شکل کا ہے۔ اگرچہ بہت بڑا ہے مگر اس سے خالق و مخلوق میں جو فاصلے ہیں بڑی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتے ہیں۔ اس پر تجرید کا ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جہاں مخلوق و خالق کی تفریق کلیتہً مٹ جاتی ہے اور وجود تعینات و اشکال کے چکر سے

رستگاری حاصل کر کے اس اصلی واساسی سطح پر آ رہتا ہے کہ جس کی جنبش واظہار سے کائنات کی بوقلمونیاں اُبھرتی اور جنم لیتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک ہے اور اس میں کثرت وتنوع کی گہما گہمی عارضی ہے۔

اس نتیجے تک چونکہ صوفیاء اور حکماء استدلال و منطق کی جانی بوجھی راہوں سے نہیں پہنچے ہیں بلکہ اس سلسلے میں ان کی رہنمائی ایک نوع کے روحانی تجربہ یا وجدان (Intution) نے کی ہے اس لیے اس کو مختلف حضرات نے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض نے تو اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

ان اللہ لطف ذاتھا فسماھا حقا و کشفھافسما ھا خلقا۔ [۱]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے جب اپنی ذات کی تلطیف کی تو اسے حق کے نام سے پکارا اور جب تکثیف کی تو اس کو "مخلوق" کے نام سے موسوم کیا۔

یہ حضرات تلطیف و تکثیف کے پردوں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دو پیکر ہیں۔ ایک لطیف جو جود اور تمام انواع صفات سے منزہ صرف وجود اور وحدت محضہ ہے۔ دوسرا پیکر تکثیف کا ہے، جس سے یہ مراد ہے کہ اس وجود محض اور لطیف نے جب امتداد و انتساع اختیار کیا اور مخلوقات کی بوقلمونیوں میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا۔ گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات وجوہر (Essence) کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے۔

شیخ نجم الدین بن اسرائیل نے اسی مضمون کو اس انداز میں بیان کیا ہے:

ان اللہ ظھر فی الاشیاء حقیقتاً و احتجب بھا مجازا فمن کان من اھل الحق و الجمع شھدھا مظاھرا۔ و مجالی و من کان من اھل المجاز وا الفرق شھدھا ستوراً وحجباً۔ [۲]

۱۔ الحجج النقلیہ و العقلیہ فیما نیا فی الا سلام من بدع الجھیہ و الصوفیہ علامہ ابن تیمیہ مطبع المنار مصر ص ا

۲۔ ایضاً ص ا

ترجمہ: اللہ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور حجاب مجازی۔ سو اہل حق و جمع تو اس حقیقت کو مظاہر و تجلیات کی صورت میں دیکھتے ہیں اور جن کی رسائی صرف مجاز و امتیاز تک ہی ہو پاتی ہے، وہ حقیقت کا مشاہدہ پردہ و حجاب کی شکل میں کرتے ہیں۔

یہ صاحب اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود باجود کی تجلیات ہیں اور اسی کے وجود سے ان میں نمود، بقاء اور رنگ و نکہت کی رنگینیاں ہیں اور حسن و جمال کی رعنائیاں ہیں۔ یہی وجود مقوم ہے، اصل ہے اور بنیاد ہے اور تعینات یا اشکال و صور کا اختلاف محض مجازی ہے۔

اب جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے حق کو پالینے کی صلاحیتیں بخشی ہیں اور جو اس لائق ہیں کہ تعینات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطح وجود پر ابھارنے والی اور کثرت و تعدّد بخشنے والی ہے بیک وقت اور باہم اقتران پذیر دیکھ سکیں، وہ تو یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیاتِ گوناگوں ہیں۔ لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں اور جن کو فرق و امتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدۂ حق کی براہ راست توفیق ارزانی نہیں ہوئی وہ پردہ و حجاب اور مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے۔

انہی جذبات کو ایک صاحب نے لباس شعر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

اقبل ارضا سار فیھا جمالھا

فکیف بدار دار فیھا جمالھا

ترجمہ: میں جب اس زمین کو فرط شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں محبوب کے اونٹ (جمال) مصروفِ سیر رہے تو اس گھر (یعنی کائنات) کے بارے میں میرے جذبات کا کیا عالم ہوگا جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال رچا اور بسا ہوا ہے۔ [۱]

ابن عربی کی تعبیر:

ابن عربی نے ابونواس کے اس لاجواب شعر کو وحدت الوجود سے متعلق ذوق و

۱۔ ایضاً، ص ۱

وجدان کی سرمستیوں کا ترجمان سمجھا ہے:

رق الزجاج و رقت الخمر
وتشا کلا فتشھا بھا الامر
فکانھا خمر ولا قدح
وکانما قدح ولا خمر

ترجمہ: پیانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے اور شراب کی خوشگواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل جل گئے ہیں اور بات میں التباس پیدا ہو گیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیانہ کی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں اور انہی پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔[۱]

واقعہ یہ ہے کہ پیانہ و شیشہ کی صفائی اور شراب کی لطافت و براقی سے متعلق اس سے بہتر شعر دنیا کی کسی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ مزید برآں لطافت و براقی نے شیشہ و شراب میں جس ہم رنگی اور تشابہ کو ابھار دیا ہے اس کے اظہار کا بھی اس سے زیادہ کامیاب انداز نہیں ہو سکتا اور ابن عربی کے ذوق ادب و معرفت نے اس کو جو اپنے مقصد کے لیے چنا تو صرف اسی وجہ سے کہ اس سے زیادہ خوبی کے ساتھ اس نسبت و تعلق کو واضح نہیں کیا جا سکتا جو حق تعالیٰ کی تجلیات اور پیانۂ وجود کی شوخیوں کے مابین وقوع پذیر ہے۔

اس حقیقت کو انہوں نے نثر کے ایک مختصر جملہ میں یوں ادا کیا ہے:

لیس صورۃ العالم مظاھرہ خلقه و باطنه حقه۔[۱]

۱۔ ایضاً، ص ۱

۲۔ ایضاً، ص ۲

ترجمہ: اس عالم کی صورت سے دھوکہ ہوتا ہے۔ اس کا ظاہر تو بلاشبہ مخلوق ہے۔ مگر اس کے باطن میں خود حق تعالیٰ جلوہ فرما ہے۔

حلاج کا نعرۂ مستانہ:

حلاج نے اسی نعرہ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

سبحان من اظهر ناسوته
سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بداء مستيرا ظاهراً
في صورة الآكل الشارب

ترجمہ: اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔[۱]

انسان اور خدا تعالیٰ میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اس کو حلاج "انیت" یا واقعیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے دست بہ دعا ہیں کہ "انیت" کے اس حجاب کو بھی ہٹا دیا جائے:

بيني و بينك اني تزاحمني
فارفع بحقك انى من البين

ترجمہ: میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ، جدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔[۲]

ان اشعار سے رمز و استعارہ اور شعر و سخن کی زبان میں وحدت الوجود کے نظریے کی جو

۱۔ ایضاً
۲۔ ایضاً

وضاحت ہوتی ہے وہ صاف اور سمجھ میں آنے والی ہے۔ یہ لوگ تخلیق وابداع کے قائل نہیں اور اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الوراء ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ یہ ایک انداز اظہار سے تعبیر ہے۔ اس لیے ظہور وجلوہ گری نے اس عالم رنگ وبو میں رنگا رنگی اور کثرت کو جنم دیا ہے اور یہی اس کی اصل اور اساس ہے۔ تعینات سب کے سب عارضی وفانی ہیں اور ان کی تہہ میں صرف وجود بحت کی فرمانروائی ہے جو قدیم وازلی ہے۔

خالق ومخلوق میں تعلق وربط کی نوعیتیں اور علامہ کے اعتراضات

مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا صورت ہے، علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل چار مدرسہ ہائے فکر کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ ابن عربی تو اس بات کا قائل ہے کہ وجود وثبوت میں فرق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور واشکال جو علم الٰہی میں پہلے سے متعین ہیں، علم الٰہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں اور وجود سے اس وقت دوچار ہوتے ہیں جب یہ ثبوت کے علمی وذہنی حدود سے نکل کر وجود وخلق کی محسوس وادیوں میں قدم دھریں اور تجدد وحدوث سے دوچار ہوں۔

اعیان ثابتہ کا تعلق اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس درجہ استواری ومحکمی لیے ہوئے ہیں اور اس درجہ مستقل بالذات اور ثبوت وتحقق کے اعتبار سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے بھی بے نیاز ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ الٹے اللہ تعالیٰ اپنی جلوہ گری کے لیے ان کا محتاج ہے۔ ہاں ان کو ان معنوں میں البتہ محتاج گردانا جاسکتا ہے کہ حصول وجود میں یہ بہرحال اللہ تعالیٰ کے منت پذیر ہیں۔ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے اور اللہ تعالیٰ کا وجود عین ان کے وجود سے عبارت ہے۔

علامہ کے نقطۂ نظر سے یہ مدرسہ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

(الف) یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

(ب) اور یہ کہ خالق ومخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں۔

ان دونوں مفروضوں پر نقد واحتساب کی تفصیلات آگے آئیں گی۔

۲۔قونوی اور ان کے ہمنواؤں کا کہنا ہے کہ خالق ومخلوق میں فرق اطلاق وتعین کا ہے۔وجود مطلق خدائے تعالیٰ ہے اور یہی وجود جب تعیین اور تقید کو قبول کر لیتا ہے،تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

۳۔کچھ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادہ وصورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴۔ایک گروہ اس فرق کو تلطیف وتکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے۔جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبہ لطافت کے فراز اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے اور جب پھیل کر کثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے۔[1]

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں پیرایہ بیان کے اختلاف کے ساتھ ان سب میں جو چیز مشترک ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں فرق واختلاف کے جو حدود ہیں ان کو ذات، جوہر اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے۔بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے یہ حدود کچھ اس طرح کے ہیں جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر موج وحباب کو ابھار دے اور یا ایک درخت شاخوں، پتوں اور پھولوں میں تقسیم پذیر ہو جائے یا ایک انسان کردار وذہن اور شکل وصورت کی مختلف سطحوں میں جلوہ گر ہو۔

اس نظر سے دیکھئے گا تو واقعی موج وحباب کی بوقلمونیوں کے باوجود دریا ایک ہی رہے گا اور برگ وبار کے تنوع کے باوصفِ "حقیقت شجریہ" میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح کردار وذہن اور شکل وصورت کے اعتبار سے عالم انسانیت کروڑوں افراد کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں جھلکتی نظر آئے گی۔زیادہ متعین اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے ان تمام مظاہر وجود میں خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے اور خود ہی ایک ایک مظہر وتجلی کی نسبت اختصاص سے نوازا بھی ہے۔

۱۔ ایضاً،ص۱۰۸

تعبیرات کے اس خواب پریشان میں کیا کیا الجھاؤ پنہاں ہے اور کون کون مغالطے فکر واستدلال کے شفاف و پاکیزہ سوتوں کو گدلا کرنے والے ہیں، علامہ ابن تیمیہ کی نگاہ تیز نے ان سب کو بھانپ لینے میں بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے۔

تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں

تجلی و مظاہر کے بارے میں ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ محض الفاظ کا گورکھ دھندا ہے۔ دوٹوک سوال اس سلسلے میں یہ ابھرتا ہے کہ مظاہر اور ظاہر میں نسبت تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت وتعدد ثابت ہوا اور وحدت وجود کا تصور غلط ثابت ہوا اور اگر ان دونوں میں نسبت تغائر نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین نہ ہو سکا اور مظاہر وظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری:

فان قالوا المظاهر غير الظاهر لزم تعدد و بطلت الوحدة وان قالوا المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شي في شي ولا تجلي شي في شي۔[۱]

ترجمہ: اگر یہ کہیں کہ مظاہر غیر ظاہر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے اور وحدت باطل ٹھہرتی ہے اور اگر کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو یہ مطلب ہوا کہ نہ تو کوئی شے کسی شے میں ظاہر ہوئی ہے اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت میں جلوہ گر ہوئی ہے۔

علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی عارضی اور حادث ہے، متجدد اور تغیر پذیر ہے تو پھر بتایا جائے کہ فطرت واصل کے اس تغائر کے باوجود اس میں اور جلوہ گر ذات میں قدر مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ فگن ذات میں اگر پایا جاتا ہے تو بالاشتراک۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الٰہی نے اس موجود متعین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ انسان اور اس کے کروڑوں افراد کو کوئی قدر مشترک گھیرے ہوئے ہے یا

۱۔ الحجج العقلیہ والعقلیہ، ص ۲۵

نہیں یا یہ کہ کلیات وجودِ خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں! اس پر بحث ابن عربی کے ضمن میں آئے گی۔ سردست اس تلمیح پر غور کر لیجئے، کہ کائنات کے جملہ تعینات سطح وجود پر بمنزلہ حباب وموج کے ہیں، جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری وساری ہے۔

شاعر وحدت الوجود تلمسانی کا شعر اسی دلیل کا غماز ہے۔

البحر لاشک عندی فی توحده
وان تعدد بالا مواج و الزبد
فلا یغرّک ماشاهدت من صور
فالواحد الرب ساری العین فی العدد

ترجمہ: سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں، اگرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمہیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے۔ اس تعدد کی تہہ میں بہر حال ایک ہی رب جاری وساری ہے۔

اس تلمیح پر علامہ کے دو چبھتے ہوئے اعتراض ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دریا اور اس کی موجوں میں تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جز میں ہے اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا تصور یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کو ابعاض اور حصص میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔ دوسرا اعتراض زیادہ گہرا، زیادہ وزنی اور زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی، یہاں بالا جمال یوں سمجھ لیجئے کہ وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو سمجھ نہیں پائے کہ ہر ہر مقید اپنی خصوصیات وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقت کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی۔ یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج وحباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین اور اس عالم رنگ وبو کا ہر تقید اپنے ممیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔[۱]

۱۔ حقیقۃ مذہب الاتحادیین' علامہ ابن تیمیہ' مطبعۃ المنار مصر' ص ۷۹

اس وضاحت سے قونوی کے تصور وجود کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تقید کا ہے۔ علامہ اس پر یہ چٹکی لیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر خود اس اطلاق کا وجود ذہنی ہے۔ قونوی دراصل وجود و ماہیت کے اسی گھپلے کا شکار ہیں جس میں ابن عربی اور ان کے ہمنوا مبتلا ہیں۔

حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ

حلاج کے اس شعر کا علامہ نے جو حکیمانہ تجزیہ کیا ہے، وہ قابل صد داد ہے:

بینی و بینک انی تزاحمنی

فارفع بحقک انی سن البین

ترجمہ: میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار! تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔

علامہ کہتے ہیں:

فان هذا الكلام يفسر بمعانى ثلاثة يقوله الملحد و يقوله الزنديق و يقوله الصديق۔[۱]

ترجمہ: اس کلام کی تین تفسیریں ممکن ہیں۔ ایک کی رو سے اس کا قائل صرف ملحد ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری کی رو سے صرف زندیق ہی کیونکہ اس کی انیت کا ارتفاع تو کیا ہوتا صورت کے حجاب کوا کے منہ سے اس قسم کے کلمات نکل سکتے ہیں اور تیسری تفسیر ایسی ہے، جس کی رو سے صرف وہی یہ بات کہہ سکتا ہے جو مرتبہ صدیقت پر فائز ہے۔

پہلی تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ حلاج اپنی ''انیت'' کا ارتفاع اس بناء پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود، وجودِ حق کی تجرید کو پا سکے اور یہ نہ کہا جا سکے کہ اس میں اور حق سبحانہ میں فرق و امتیاز کی دیواریں استادہ ہیں۔ اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارے میں کہا کہ:

انه نصف رجلٍ۔[۲]

۱۔ ایضاً، ص ۲۰

۲۔ ایضاً

ترجمہ: وہ نصف انسان تھا۔

لبتہ ہٹا دیا گیا (یعنی اسے مار ڈالا گیا)۔

دوسری تفسیر ایک خاص کیفیتِ جذب سے تعلق رکھنے والی ہے، جس سے اکثر سالکینِ تصوف دوچار ہوتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ''انیت'' اور احساس ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ یہ مقام صوفیاء کی زبان میں اصطلاح کہلاتا ہے۔ جذب و سلوک کے اس مرحلے میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسوم محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا اور اس طرح ''معبود'' مرکز فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصور بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے کہ ذکر تک کا ہوش نہیں رہتا۔

کچھ لوگ اسے سلوک کی انتہاء قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ یہ کھلا ہوا زندقہ ہے۔ شاعری سے قطع نظر اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نہ صرف مشہوداتِ عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ مشہوداتِ شرع سے بھی مستغنی ہے۔ یعنی یہ محرومی کے اس نقطہ عروج پر پہنچ گیا ہے جہاں کوئی شخص دنیا و عقبی کی دوگونہ خوبیوں سے دستکش ہو جاتا ہے۔ ہاں یہ کیفیت اگر عمداً طاری نہیں ہوئی بلکہ مجاہدہ و ریاضت کی شدتوں سے طاری ہوئی ہے تو ایسے سالک کو عنداللہ اور عندالناس معذور سمجھا جا سکتا ہے۔[۱]

رفع ''انیت'' کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی عبادت و ذکر کی سرشاریوں میں اس درجہ کھو جائے کہ ماسوا کے لیے اس کے دل میں ادنیٰ گنجائش باقی نہ رہے اور اس کی محبت، اس کی خشیت اور اس پر توکل و اعتماد کے جذبات اس درجہ استیلاء اختیار کر لیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شے اس سلسلہ میں ان کی مزاحم نہ ہو سکے۔ فناء و تحقیق توحید کا یہ وہ مقام بلند ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں۔[۲] اس لیے کہ اس میں فنا کے عمدہ اور صحت مند پہلو بھی ہیں اور شہود کے

۱۔ ایضاً، ص ۲۰

۲۔ ایضاً

اجتماعی و دینی پہلو بھی۔ فنا تو اس لحاظ سے کہ سالک ماسویٰ اللہ سے اپنے تمام تعلقات کو منقطع کر لیتا ہے اور اطاعت و محبت کے دواعی کو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیتا ہے اور شہود اس لحاظ سے کہ وہ ماسویٰ کی اس نفی کے ساتھ ان فرائض اور واجبات سے بے نیاز نہیں ہو پاتا، جن کو شرائع اور مذاہب نے انسان کی روحانی تربیت کے لیے واجب العمل اور ضروری ٹھہرایا ہے۔

علامہ کے نقطۂ نظر سے حلاج کی طرف کچھ اشعار غیر مستند طور پر بھی منسوب ہیں۔ مثلاً ان بیتوں میں صراحۃً حلول کی تلقین پائی جاتی ہے، جس کا حلاج قائل نہیں تھا:

سبحان من اظهر ناسوته،

سر سنا لاهوته الثاقب

حتى بدا فى خلقه ظاهراً

فى صورة الاكل والشارب

ترجمہ: اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز نمایاں کیے۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔[۱]

نظریہ تلطیف و تکثیف سے متعلق علامہ کا ردعمل قطعی منطقیانہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر لطیف و کثیف دو الگ الگ حقائق کا نام ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نقطہ لطافت اور مخلوق نقطہ کثافت میں تمیز و فرق کی جو کیفیت ہے وہ واقعی اور معروضی ہے۔ اس صورت میں خالق، خالق ہی رہے گا اور مخلوق، مخلوق یعنی نہ ان کی لطافت ذات، کثافت کی بوقلمونیوں سے ملوث ہوگی اور نہ کثافت کی آسودگیاں لطافت کے اس فراز پر پہنچیں گی جہاں عالم خالق نکھر کر تجرید و تنزیہہ کے پیکر لطیف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ دو

۱۔ ایضاً، ص ۱۹، حلاج کے بارے میں یہ حسنِ ظن صحیح نہیں۔ ان کی کتاب الطواسین میں حلول کے بارہ میں واضح تصریحات پائی جاتی ہیں۔

الگ الگ حقائق نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلطیف و تکثیف کا عمل سرے سے معرض ظہور میں آیا ہی نہیں۔[۱]

بعینہ اسی نوع کا جواب علامہ نے شیخ نجم الدین کے تصور حقیقت و مجاز کا دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اس نوع کے جملوں کا اظہار مدعا کے لیے آپ حضرات استعمال کرتے ہیں:

ظهر فيها حقيقته و احتجب عنها مجازاً۔[۲]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور خفا مجازی ہے۔

تو اس کا آپ کے خیال میں کیا مطلب ہوتا ہے؟ اگر حقیقت ظاہر اور مظاہر ایک ہی شے کے دو نام نہیں ہیں، تو فرق و تمیز کے حدود واضح ہوئے اور خالق و مخلوق میں کوئی شے بھی بطور قدر مشترک کے نہ رہی، اور اگر صورتِ حال یہ ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پرتو ہیں اور ایک ہی مسمّیٰ کے دو نام ہیں تو ظہور و حجاب کی اصطلاح کے کیا معنی ہوں گے اور دونوں کے اطلاقات مختلفہ کو بیک وقت کیونکر حق بجانب ثابت کیا جا سکے گا۔

مسئلہ وحدت الوجود کے بارے میں یہاں تک بحث و نظر کا انداز غیر مرتب تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام اس موضوع سے متعلق موافق و مخالف آراء کی ایک جھلک دیکھ لیں اور معلوم کر لیں کہ صوفیاء نے اس کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں کیا کیا پیرایہء بیان اختیار کیا ہے اور فلسفہ و کلام کے اس اہم مسئلے کو سلجھانے کے لیے تلمیح و استعارہ کے کس کس طریق اور اسلوب کو آزمایا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان اقوال یا اشعار کو اس سے زیادہ درخورِ اعتنا قرار نہیں دیا کہ تردید میں ایک آدھ جملہ پر اکتفا کیا۔

علامہ کے اصل حریف

علامہ کے اصل حریف ابن عربی اور ان کے افکار ہیں۔ یہ صوفی اپنی فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ اس کے انداز بیان میں جو روانی اور بہاؤ ہے۔

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۵

۲۔ ایضاً، ص ۹

جو سلاست اور تسلسل ہے اور جس طرح کی عذوبت و شیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے ٹپکتی ہے وہ بہت کم مصنفین کے حصے میں آئی ہے۔ اس کے آثار قلم میں گہرائی بھی ہے، اپج بھی ہے اور جدت طرازی بھی! اس پر مستزاد وہ جوش اور والہانہ کیفیت بھی ہے جو کسی انشا پرداز میں تاثیر و سحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے۔

وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے جس میں اس نے فکر و نظر کی تمام تر خوبیوں کو سمو دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر جب بھی یہ قلم اٹھاتا ہے اس طرح اس میں ڈوب کر، اس درجہ قادر الکلامی کے ساتھ کہ فصاحت و بلاغت اس کی بلائیں لیتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ یہ جس بے تکلفی اور روراوی میں نثر میں فلسفہ والٰہیات کی مشکل ترین گتھیوں کو سلجھاتا ہے، ٹھیک اسی انداز اور اسی شگفتگی کے ساتھ نظم و شعر کے کمالات کا بھی اظہار کرتا ہے۔ یہ اس طرح بے تکان صفحوں پر صفحے لکھتا چلا جاتا ہے جس طرح کوئی تیز رفتار کشتی بغیر کسی رکاوٹ اور مزاحمت کے سطح آب پر رواں دواں ہو۔

صوفیاء کے حلقہ میں یہ پہلا اور آخری شخص ہے جس نے ''وحدت الوجود'' پر ایک نصب العینی عقیدے اور فلسفے کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے اور اس سلسلے میں ہر ہر فن سے استفادہ کیا ہے۔ ادب سے، زبان سے، قرآن سے، فقہ سے اور معقولات سے اس نے ایسے ایسے دلائل و شواہد تلاش کیے ہیں، جنہیں دیکھ کر اس کی غیر معمولی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

لیکن یہ بھی یاد رہے کہ اس میں ان خوبیوں کے پہلو بہ پہلو فکر و استدلال کا ایک عظیم نقص بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ جب آیات یا احادیث یا بسا اوقات فقہ و ادب سے استدلال کرتا ہے تو اس طرح نہیں جس طرح ایک مفسر، محدث یا ادیب کو استدلال کرنا چاہیے۔ اس کے انداز میں استواری کے بجائے ایک طرح کی غرابت اور تشریح و وضاحت کے جانے بوجھے پیمانوں سے انحراف پایا جاتا ہے اور بعض دفعہ تو یہ اپنی تائید میں اتنی دور کی کوڑی لاتا ہے جس پر داد تو کیا دی جائے الٹے حیرت و استعجاب کے دواعی کو تحریک ہوتی ہے۔ ہمارا موضوع چونکہ نقلیات نہیں اس لیے اس مرحلے پر ہم ان کے ان الٹے سیدھے

اور عجیب وغریب دلائل سے تعرض نہیں کریں گے جن کا تعلق کتاب اللہ یا احادیث سے ہے اور جن کے دائرے کہیں کہیں تحریف سے ملے ہوئے ہیں۔ ہم صرف ان عقلی وفکری بنیادوں کو فکر ونظر کا محور ٹھہرائیں گے جن پر وحدت الوجود کے پرشکوہ تصور کی تعمیر ہوئی ہے اور جس نے اسلامی ادب کو حد درجہ متاثر کیا ہے۔

فصوص الحکم اور فتوحات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نظریات کی بنیاد دو متعین مفروضوں پر ہے۔ اعیان ثابتہ پر اور وجود مطلق پر۔

اعیانِ ثابتہ:

اعیان ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھی۔ یعنی وہ تمام جزئیات، وہ حقائق اور وہ تمام اشیاء جن کو سطح وجود پر ایک نہ ایک دن ابھرنا تھا اور اس عالم رنگ وبو میں گل بوٹوں کی شکل میں جلوہ گر ہونا تھا، پہلے سے مکمل شکل میں اللہ تعالیٰ کی صفت علم کی بدولت ثابت ومتحقق تھیں۔

اعیان ثابتہ کے بارے میں اتنی سی وضاحت شاید کافی نہ ہو۔ ابن عربی کے نقطہ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے علم وادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں اور کائنات میں ماضی بعید کے دھندلکوں سے لے کر اقصائے مستقبل تک کے واقعات وحوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے بھی تو ان میں کوئی ردوبدل نہ کر سکے۔ یہ جس نہج اور جن تفصیلات کے ساتھ پہلے سے علم الٰہی میں مقدر ہیں، اسی نہج اور تفصیل کے ساتھ انہیں معرض ظہور میں آنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ علم الٰہی کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور واعیان کا یہ تقاضا ہے۔

وجود مطلق کے معنی یہ ہیں کہ یہ اعیان ثابتہ جو مرتبہ علم وتحقیق میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہر حال اس وجود مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں جو ان پر اپنے ہی وجود باجود کی خلعت اوڑھا دیتا ہے اور اس طرح یہ اعیان اور مقدرات علم وثبوت کے حیز سے نکل کر وجود خارجی کے حیز میں داخل ہو جاتے ہیں، جس

کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود خارجی محض ایک لباس کی حیثیت رکھتا ہے، جو محض شے زائد ہے۔ اس سے قطع نظر کر لیجئے تو اس کے اندر جو اصلی حقیقت وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجود مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف تقید اور تعین کا ہے۔ فطرت اور حقیقت کا نہیں۔

یعنی اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود، ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت عنصر جاری و ساری ہے اور انسان و حیوان اور شجر و حجر کے تعینات یکسر اعتباری ہیں۔

اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات۔

کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟

علامہ کے اعتراضات کو جو اس تصور و فلسفہ پر وارد ہوتے ہیں دو مستقل عنوانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ جس کا تعلق اعیان ثابتہ کی منطقی و کونی حیثیت سے ہے اور دوسرے وہ جس میں وجود مطلق کو فکر و نظر کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

اعیان ثابتہ کے تصور پر علامہ کے دو بنیادی اعتراض ہیں:

۱۔ یہ محض معدومات ہیں جنہیں خواہ مخواہ موجود و متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

۲۔ ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا افعال مبداء کی نہیں بلکہ محض ادراکِ پیشیں کی ہے۔

ابن عربی جنہیں اعیان ثابتہ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنہوں نے عالم خارجی کی بو نہیں سونگھی ہے۔ جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھرتی ہیں اور جو ابھی صرف علم و ادراک کی چار دیواری ہی میں محصور ہیں۔ یعنی ان پر تخلیق و ابداع کے آفتاب جہاں تاب نے ہستی اور بقاء کی زریں کرنیں نہیں ڈالی ہیں۔ اس صورت میں انہیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہے۔ مذہب اور خالص عقلی نقطۂ نظر سے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک شے عالم خارجی میں پائی جاتی ہے اور اس عالم رنگ و بو میں اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا "اعیانِ ثابتہ" کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں! شرعاً اور عرفاً ایسے

تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جا سکتا ہے۔
علامہ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔

کونی اور وجودیاتی (Ontological) نقطۂ نظر سے "معدومات" وجود نہیں رکھتے۔
وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں۔ جن میں تعلیل وتسبیب (Causation) کا ہمہ گیر قانون نافذ ہے یا جو متعین خارجی خصوصیات وممیّزات سے متصف ہیں اور عدم کے معنی محض ان اشیاء کی نفی کے ہیں۔ اب اگر ہم معدوم کو بھی ازراہ تفلسف وجود کے کسی نہ کسی مرتبہ پر فائز قرار دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض (Contradiction) کے شکار ہیں اور ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کوئی شے کب اور کن حالات میں موجود یا معدوم ہوتی ہے، وجود وعدم کی حیثیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس مثال پر غور کیجئے۔ فرض کیجئے ہم کہتے ہیں کہ چولہے میں آگ روشن ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چولہے میں ایک ایسی شے پائی جاتی ہے جس میں جلانے، تپانے اور کھانا پکانے کی پوری پوری خصوصیات پائی جاتی ہیں، جو گرم ہے، تپش وضوء سے بہرہ مند ہے اور ایک خاص درجہ حرارت کی حامل ہے اور جب کہتے ہیں کہ چولہے میں آگ نہیں ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس نوع کی کوئی چیز چولہے میں پائی نہیں جاتی۔ جس پر آگ کا اطلاق ہو سکے۔ ٹھیک اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ شراب شیشہ ومینا کی زینت ہے تو اس سے مراد ایک مشروب کا شیشہ ومینا میں فی الواقع ہونا ہے۔ جو عقل وخرد کے خرمن پر بجلی بن کر گر سکے، جو جسم کی رگ وپے میں سرایت کر سکے اور شرع واخلاق کے نقطۂ نظر سے جس کے استعمال پر حرمت وامتناع کا حکم لگایا جا سکے، لیکن جب ہم کہیں گے کہ شیشہ ومینا یا خم میں شراب نہیں ہے تو اس کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتے کہ ایسی کوئی شے ان ظروف میں پائی نہیں جاتی جس کو شراب وبادہ سے تعبیر کیا جا سکے۔ گویا وجود وہستی تو ایک حقیقت ہے جو طرح طرح کے احکام وخصوصیات کو مستلزم ہے اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود وہستی سے نہیں ہے۔

معدوم ثابت و متحقق ہے۔ اس بدعت کو اول اول قدریہ، معتزلہ اور متکلمین شیعہ نے پھیلایا۔ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے اصلی موجد ابو علی الجبائی ہیں۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر معدوم ممکن کے موجود کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ شے جو معدوم ممتنع ہے یا جو امکان کے باوجود کبھی بھی حیزِ وجود میں آنے والی نہیں ہے اس میں اور اس شے میں تمیز و فرق کیونکر فرض کیا جا سکے گا۔ مزید برآں اس کو قصد و ارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جا سکے گا۔ جب کہ قصد و ارادہ تمیز و فرق کا بداہتہً متقاضی ہے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا نتیجہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ یعنی تمیز و ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شے جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں متحقق ہے۔

ان لوگوں میں اور ابن عربی کے مسلک میں یہ بین فرق ہے کہ یہ لوگ ان معدومات ممکنہ کو ذات حق کا عین قرار نہیں دیتے۔ یہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیات اشیاء اور اشیاء موجودہ میں فرق ہے۔ ماہیات غیر مخلوق ہیں۔

اعیان کے تصوّر پر ایک اصولی اعتراض

معتزلہ کے اس شبہے کا کیا جواب ہے۔ اس کے بارے میں ہم دوسری تنقیح کے ضمن میں عرض کریں گے۔ یہاں ابن عربی کے تصور اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف حضرت علامہ کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا وہ یہ ہے کہ ''اعیانِ ثابتہ'' کا مفروضہ دراصل اس لغزشِ فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دبستانِ حیات صرف جزئیات، افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے، جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ظہور و احداث کے لیے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھا دی ہے اور بس، حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق (Relations) یا مقولات (Categories) بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شے یا فرد و جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ ہی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی جزئیہ یا فرد ہزاروں اور لاکھوں روپ دھار لیتا ہے اور

اس پر بھی اس میں اختتام ونہایت کا کوئی تصور پیدا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک میز یا ایک کرسی ایک ہی میز یا ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف، قدو قامت کی بوقلمونی نسبت واضافت کی کثرت اور زمان ومکان کی نسبتیں ایسی چیزیں ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک میز اور ایک کرسی لاتعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے اور کسی بھی شکل وصورت کو آخری نہیں کہا جا سکتا۔

کائنات سے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو علم الٰہی کورا کدو ثابت اور پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ماننے کے بجائے حرکی (Dynacmic) اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا۔ یاد رہے کہ افلاطون کے نظریہ ''مثل'' پر بعینہ یہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا تھا۔

کیا اعیان کی حیثیت ایک فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟

۲۔ کیا ان اعیان ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟ یا انہیں صرف ایسے ادراکاتِ پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا اور خلعت وجود سے آراستہ ہونا ہے۔ ان دونوں میں فرق وامتیاز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یوں فرض کیجئے کہ اول الذکر صورت میں اعیان ثابتہ کی حیثیت مبداء فعال کی ہے اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت اور نہج کے ساتھ اس عالم ایجاد میں جلوہ گر ہو، جس کیفیت ونہج کے ساتھ وہ ان اعیان کے ساتھ وابستہ ہے۔ ثانی الذکر صورت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس عالم کون ومکان میں اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کا پہلے سے اللہ تعالیٰ کو علم ہے۔ زیادہ واضح تر تعبیر میں یوں کہیے کہ اللہ تعالیٰ کو جن جن چیزوں کو پیدا کرنا اور ایجاد وتخلیق سے سطح وجود پر ابھارنا ہے، ان کو وہ پہلے سے جانتا ہے۔

پہلی صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایسی علت تامہ کی قرار پاتی ہے جس کے پائے جانے کے بعد معلولات کا پایا جانا ضروری ہے اور دوسری صورت میں علت مستقل بالذات علم نہیں بلکہ اس کی ذات اقدس ٹھہرتی ہے اور وہ اس کا قصد وارادہ ٹھہرتا ہے کہ جس کی بدولت ''معلوم'' حدود عدم سے نکل کر حیز وجود میں داخل ہوتا ہے۔ اول الذکر صورت

میں علاوہ اس کے کہ اللہ تعالیٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے۔ تخلیق و ابداع کے بارے میں یہ عقدہ دشوار تر حل نہیں ہو پاتا کہ کائنات کی اس ترتیب ظہور کو جو اعیان کی شکل میں پہلے سے موجود ہے ضروری کس نے ٹھہرایا ہے اور واجب الوجود کے سوا اور کون مبداء و اساس ہے جس نے اس کو ایک خاص اور متعین نہج و اسلوب بخشا ہے۔ ایسا نہج اور اسلوب جو اس حد تک ضروری، لازمی اور اٹل ہے کہ خود اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب اور نظم و نسق کے ساتھ پیدا کرے، جس طرح کہ ان کا پیدا ہونا مقدر ہے۔ اس بنا پر علامہ اگر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کے لیے بھی ایک طرح کا جبر فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔

اس بحث کے ضمن میں علامہ نے مندرجہ ذیل تنقیحات کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے۔

۱۔ علم تخلیق و ابداع کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا دائرہ اثر ممتنعات تک کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ مثلاً ہم یاقوت کا ایک پہاڑ فرض کر سکتے ہیں اور پارہ کے ایسے سمندر کو فکر و تصور کی سطح پر ابھار سکتے ہیں کہ جس میں پانی کا ایک قطرہ نہ ہو۔ اسی طرح ہماری قوت متخیلہ سونے کا انسان اور پتھر کا بنا ہوا گھوڑا فرض کر سکتی ہے۔ یہی نہیں اس میں شرطیات تک داخل ہیں۔ جیسے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

ولو علم اللہ فیھم خیراً لاسمعھم۔ (انفال: ۲۳)

ترجمہ: اگر خدا ان میں نیکی دیکھتا تو ان کو سننے کی توفیق بخشتا۔

لو کان فیھما اٰلھۃ الا اللہ لفسدتا۔ (انبیاء: ۲۲)

ترجمہ: اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتا۔

سوال یہ ہے کہ آیا ان چیزوں کا تحقق بھی عالم خارجی میں ممکن ہے؟

۲۔ ان لوگوں کے فکر و نظر کی جو اعیان کے قائل ہیں، اصلی لغزش یہ ہے کہ یہ تمیز علمی

اور وجود وثبوت خارجی میں جو بین فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ تصورات و مدرکات کا درجہ علم میں ممیز و محقق ہونا اور بات ہے اور ان کا عالم آب وگل میں ثابت و موجود ہونا شے دیگر۔ تمیز و تحقق وجود شے یا ثبوت شے کو مستلزم نہیں۔ یہ دونوں ''وصف'' عالم خارجی سے متعلق ہیں۔

۳۔ یہ حضرات اس بات کی وضاحت نہیں کر پاتے کہ اعیان ثابتہ جو ہمارے نزدیک محض معدومات ہیں وجود کی سطح پر ابھرتے کیونکر ہیں؟ کیا تخلیق و ابداع کی شکل میں یا کسی دوسری صورت میں۔ اگر تخلیق و ابداع کی شکل میں ابھرتے ہیں تو جھگڑا ختم ہو جاتا ہے۔ یہی ہم بھی کہتے ہیں اور اگر کوئی دوسری صورت ہے تو اس کو علم وفن کی نپی تلی اور واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے۔ تجلی، ظہور، فیضان اور انساع ایسی اصطلاحیں ہیں جو مجمل، غیر واضح اور غیر متعین ہیں۔

۴۔ اعیانِ ثابتہ کا فلسفہ جو اپنی تہہ میں شدید قسم کا تناقض لیے ہوئے ہے، یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو ہم ''علیم'' مانتے ہیں تو یہ تقاضائے علم چاہتا ہے کہ اسے ان تمام مقدرات کا پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے ارادہ وحکمت سے سطح وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے جبکہ ''اعیانِ ثابتہ'' کا تصور اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات اور مستغنی نہ ہو بلکہ تغیرات کونیہ کے اس اٹل اور حتمی نقشے سے مستعار ہو کہ جسے بہر حال معرض وجود میں آنا ہے۔[۱]

وجود مطلق، کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟

وجود مطلق پر جو اعیان کے بعد صوفیاء کے نزدیک نظریہ وحدت الوجود کی ضروری اساس ہے علامہ کے اعتراض کی نوعیت اصولی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس عالم پر حقیقت پسندانہ نظر ڈالی جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے مگر اس

۱۔ علم کے بارے میں ان تمام تنقیحات ونکات کے لیے دیکھئے حقیقۃ الاتحادیین اور وحدۃ الوجود علامہ ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۱۰۷

''مطلق انسان'' کا کہیں پتہ نہیں چلتا جو کروڑوں انسانوں میں مشترک بھی ہو اور پھر ان سب سے الگ تھلگ اپنا مستقل بالذات وجود بھی رکھتا ہو۔ یہاں ایک متعین فرس، متعین شیر اور متعین شاہین تو پایا جاتا ہے مگر مطلق فرس، مطلق شیر اور مطلق شاہین کا کہیں وجود نہیں۔ اسی طرح یہاں روپے اور آنے ٹکے کی تقسیم تو حقیقی ہے مگر وہ ''سکہ'' کہیں دکھائی نہیں دیتا جو ان سب کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

غرض یہ ہے کہ دنیا افراد، جزئیات اور اشخاص سے تعبیر ہے (یا ارسطو کی زبان میں اس پر مقولات کا اور اضافہ کر لیجئے) مگر کلیات کا کہیں وجود نہیں ہے ان کا وجود محض ذہن وفکر کا انتزاع ہے اور اگر کائنات کے بارے میں یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ یہاں ہر ہر موجود اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے۔ مگر وہ ''وجود مطلق'' جو ہر تقلید سے آزاد ہو اور ہر تعین سے گریزاں ہو کہیں پایا نہیں جاتا۔

علامہ کا یہ اصول الٰہیات و منطق کے اس پرانے جھگڑے پر مبنی ہے کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ علامہ نے اس سلسلے میں اسمیین (Nominalists) کے مؤقف کی پرزور تائید کی ہے اور اپنی متعدد کتابوں میں اس حقیقت کو نئے نئے انداز سے بیان کیا ہے کہ ''کلیات'' کا استخراج ذہن وفکر کی اس عادت تعمیم وانتزاع کا رہین منت ہے وہ جب متعدد افراد کو یکساں اور ایک ہی نوعیت کا حامل محسوس کرتا ہے تو اس اشتراک کو واضح کرنے کے لیے ایک مفہوم کلی تراش لیتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ مفہوم کلی سچ مچ عالم خارجی میں پایا بھی جاتا ہے۔

علامہ نے اشتراک کی اس انتزاعی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے اس باریک نکتہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ تمہاری نظریں اس تماثل پر تو بلاشبہ پڑتی ہیں جن کی وجہ سے مختلف افراد و جزئیات کو ایک مخصوص رشتہ میں منسلک کیا جاتا ہے، مگر اس محسوس حقیقت کو پا لینے میں ناکام رہتی ہیں کہ اس تماثل و اشتراک کے یہ معنی بھی ہیں کہ اگرچہ ان کا شمار ایک خاص عنوان کے تحت ہوتا ہے تاہم ان میں کا ہر ہر فرد دوسرے فرد سے قطعی مختلف اور مستقل

بالذات وجود کا حامل بھی ہے، ان کی اصل عبارت یوں ہے۔

بل هذا اشتراک فی الاسم العام الکلی کالا شتراک فی الاسماء التی یسمیها النحاة اسم الجنس و یقسمها المنطقیون الی جنس و نوع و فصل و خاصة و عرض عام فالاشتراک فی هذه الاسماء هو مستلزم لتباین الاعیان و کون احد المشترکین هو الاخر۔[1]

ترجمہ: اس مفہومِ کلی کا اشترک وتماثل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی ''جنس'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور منطقی اسی مفہومِ کلی کو جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام کے خانوں میں تقسیم پذیر قرار دیتے ہیں۔ ان ناموں میں اشتراک وتماثل اس حقیقت کو مستلزم ہے کہ ان کے افراد جدا جدا امتیزات کے حامل ہیں اور یہ کہ ان میں کا کوئی فرد بھی بعینہ وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق بحث و نزاع کا مکمل نقشہ ''اہل منطق کی واماندگیاں'' کے ضمن میں ہم سپردقلم کر چکے ہیں جس کا اعادہ ہرگز نہیں چاہیے۔ تاہم اتنا ضرور کہے دیتے ہیں کہ علامہ کے اس تجزیہ سے کہ عالم صرف جزئیات ہی سے تعبیر ہے۔ نظریہ وحدت الوجود کی یقیناً بیخ کنی ہو جاتی ہے اور وجود مطلق کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے فی الواقع کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی لیکن اس سے جمالیات، سائنس اور اخلاق و مذہب کا فلسفہ خیر وشر بھی شدید طور پر مجروح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر حسن و جمال کا کوئی معروضی وجود نہیں ہے تو کسی شے کو حسین وجمیل کیونکر ٹھہرایا جائے گا۔ اگر خیر وشر کا کوئی کلی پیمانہ پایا نہیں جاتا تو کسی خاص ''نیکی'' اور متعین ''شر'' کی توجیہ کس طرح کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کائنات میں قوانین فطرت کی ہمہ گیری کو تسلیم نہ کیا جائے تو جزئیات کا یہ بے جوڑ اور انمل ڈھیر کسی ایسے علم وانکشاف کا موجب کیونکر ہو سکے گا جو کلیات کی معروضیت ہی کی بدولت سطح ذہن پر ابھر سکتا ہے۔

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۴۷

نظریہ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی!

بحث نامکمل رہے گی اگر ہم یہ نہ بتائیں کہ علاوہ ان منطقی اور خالص حکیمانہ اعتراضات کے جو وحدت الوجود کے اس تصور پر وارد ہوتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی زرف نگاہی ان تناقضات کو بھانپ لینے میں بھی قاصر نہیں رہی جن کا تعلق خالص اس کے عملی پہلوؤں سے ہے اور حقیقتاً یہی وہ پہلو ہے جو دین واخلاق کے نقطۂ نظر سے زیادہ درخور اعتناء ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالیٰ ہے تو پھر عبد ومعبود اور تابع ومتبوع کا فرق بالکل مٹ جاتا ہے۔ پھر شرائع اور اخلاق کی اہمتیں کلیتہً ختم ہوجاتی ہیں اور خیر وشر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفریق باقی نہیں رہتی، پھر نہ صرف شر عین خیر اور خیر عین شر ہوجاتا ہے کہ بلکہ شریر اور عاصی بھی کوئی غیر نہیں رہتا بلکہ معاذ اللہ خدا ہی کا ایک روپ قرار پاتا ہے۔ پھر وہ جو شراب پیتا ہے اور جو اس پر حد عائد کرتا ہے دونوں کا کردار یکساں ہے۔ یہی نہیں اس عفیفہ میں جو خاوند کی اطاعت شعار اور وفادار ہے، اور اس بیسوا میں جو برسر بازار عصمت وعفاف کا سودا کرتی ہے، فرق وامتیاز کے حدود قائم نہیں رہتے۔ اگر وہی ذات ان تقیدات میں جلوہ فرما ہے اور وہی انسان کے ان تمام کرداروں میں ظاہر وباہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم وجور، فسق وفجور اور گناہ ومعصیت کا یہ سارا تماشا اسی کی ذات کی وجہ سے ہورہا ہے۔ وہی اس کا سبب ہے وہی مسبب ہے۔ وہی علت ہے اور وہی معلول۔ کمال الدین المراغی جو تلمسانی کے ہم عصر اور بلند پایہ صوفی ہیں ان کا کہنا ہے کہ وحدت الوجود کے حامی عمل کے اس تناقض کو نہ صرف سراہتے ہیں بلکہ عین توحید قرار دیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن نے بھی معاذ اللہ توحید وشرک کے حدود بیان نہیں کیے۔ اس سلسلے میں ان کے جو تاثرات ہیں ان کو لفظ بہ لفظ علامہ نے نقل کیا ہے:

قال قرات علی العفیف التلمسانی من کلامھم شیاء فرایتہ، مخالفۃ الکتاب و السنتہ فلما ذکرت ذلک قال القرآن لیس توحید بل القران کلہ شرک و من اتبع القرآن لا یصل الی

التوحید۔ قال فقلت لہ ما الفرق عند کم بین الزوجۃ و الاجنبیۃ او الاخت و الکل واحد۔ قال لافرق بینھما عندنا۔ وانما ھئولآء المحجوبون اعتقد وا حراماً فقلنا ھو حرام علیھم عندھم و اما عندنا۔ فما ثم حرام [1]

ترجمہ: انہوں نے کہا میں نے عفیف تلمسانی کے سامنے وحدت الوجود کے حامیوں کے کلام کا کچھ حصہ پڑھا اور اس کو کتاب وسنت کے خلاف پایا۔ اس کا جب میں نے اس سے تذکرہ کیا تو اس نے کہا کہ قرآن میں توحید کیا ہے؟ وہ تو شرک سے بھرا پڑا ہے اور جو شخص قرآن کی پیروی کرے گا وہ کبھی بھی توحید کو نہیں پا سکے گا۔ اس پر میں نے اس سے دریافت کیا کہ تم لوگوں کے ہاں بیوی، اجنبی عورت اور بہن میں کیا فرق ہے؟ جب کہ یہ سب ایک ہی وجود کی شاخیں ہیں۔ اس نے کہا ہم تو ان میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے۔ مگر جب یہ حقیقت سے محروم لوگ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہیں تو ہم بھی کہہ دیتے ہیں ہاں تمہارے لیے حرام ہیں۔ ورنہ جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے یہاں سرے سے حلال وحرام کی تفریق غلط ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ عقیدہ وتصور کے اس غلو نے کیسے کیسے تناقضات کو اسلامی معاشرے میں پھیلا رکھا تھا۔ اس مرحلے پر صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اباحت وگمراہی کی یہی وہ بدترین صورت تھی جس نے علامہ ابن تیمیہ کی غیرت دینی کو ابھارا اور مجبور کیا کہ وہ اس غیر اسلامی طرز فکر کی پرزور اور بھرپور تردید کریں۔

زیر بحث مسئلہ کا اصل حل

لیکن ذرا ٹھہریئے، مسئلہ وحدت الوجود کی نزاکت اور پیچیدگی اس سے زیادہ وضاحت کی متقاضی ہے۔ ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رخ تھا۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیاء نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔

۱۔ حقیقۃ مذہب الاتحادیین، علامہ ابن تیمیہ، ص ۱۳۱

علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت ترک عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق و سیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر و نظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی و روحانی سطح کس درجہ اونچی اور یہ حضرات خواہشات نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکبازوں کا یہ طائفہ عروس دنیا کے اداہائے عشوہ و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدت الوجود کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے اور کوئی شے حسن و کمال کے وصف سے متصف نہیں ہے اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر تصور غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس علم رنگ و نکہت اور معشوق ہزار شیوہ میں حسن اور نکھار و دلآویزی اور رنگارنگی صبح ازل ہی کی تجلیات کا پرتو اور انعکاس ہیں۔ ورنہ ان کی اپنی طبیعت، اپنا مزاج اور فطرت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ محبوبی کے ان نمونوں کو سطح وجود پر نمایاں کر سکے۔ ان کے ہاں شخصیت کا تصور یکسر مفقود ہے۔ انا کی نمود اور پندار قطعی غائب ہے۔ ان کا مشاہدہ یہ ہے کہ جو شخص جس حد تک اپنی فانی و محدود ''انا'' کو اس کی سرمدی اور غیر محدود ''انا'' میں گم کر دینے کی کوشش کرے گا اسی حد تک وہ زندگی، ارتقاء اور روشنی سے بہرہ مندی حاصل کر سکے گا۔ اس سلسلے میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے جس سے حلول و اتحاد کی بو آتی ہے۔ کیونکہ یہ خود بھی ان شطحیات کو درخور اعتناء نہیں جانتے۔ ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ و پیرایہء بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی واردات محبت کی تشریح کریں اور یہ بتائیں کہ عاشق و محبت کی وادی پرشوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع و بیکراں ذات میں

جذب ہو جاتا ہے۔ ان اصحاب حال حضرات کی عبارتوں میں منطق ونحو کے تقاضوں کے مطابق معانی ومطالب ڈھونڈنا عبث ہے۔ یہاں تو کچھ ذوق ووجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔ ولیم جیمز (William James) نے اس ضمن میں کتنی اچھی بات کہی ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے کان نہیں رکھتا جو نغمہ وآہنگ کے لطائف سے آشنا ہوں اور ایسا تاثر پذیر دل نہیں رکھتا۔ جس نے احوال وارادات کی لذتوں کو کبھی نہ آزمایا یا چکھا ہو تو ایسی صورت میں یہ توقع رکھنا کہ یہ شخص موسیقی کی سحر آفرینیوں کو سمجھ سکے گا، یا قلب و ذہن کی سرمستیوں میں علم وعرفان کی جھلک پا سکے گا، قطعی فضول ہے۔

ابن تیمیہ نے برخود غلط صوفیاء کی عبارتوں پر جو منطقی گرفت کی ہے ہم اس کی استواریوں کے دل سے قائل اور قدرداں بھی ہیں، مگر نہایت ادب سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں۔

ایک یہ کہ تصوف کا اشکال بعینہ وہ ہے جو مذہب کا ہے، جس طرح اس کی تعبیر وعمل میں عظیم تر تفاوت پایا جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح تصوّف کی تشریح و وضاحت میں بھی نمایاں تفاوت ہے۔ چنانچہ اس میں جہاں ایسے متوازن، صحیح العقیدہ اور عاشق صادق حضرات کا ایک ہجوم نظر آتا ہے جو اسلام کی ایک ایک ادا اور حکم پر جان نچھاور کر دینے کے لیے تیار ہے اور جن کے عمل واخلاص سے خود اغیار بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے وہاں ایسے گمراہ، برخود غلط اور اباحت پسند اشخاص کی بھی کمی نہیں جو اپنے افکار واعمال کے اعتبار سے تصوف کی بدنامی کا باعث ہوئے ہیں۔

ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی فکر وعقیدہ کا صحیح تر اور موزوں تر محمل کیا ہو سکتا ہے، نہ یہ کہ اس نے تعبیر وعمل کی کن کن گمراہیوں کو اختیار کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ذہن وفکر کی منطق کے علاوہ ایک منطق ذوق اور وجدان کی بھی ہے، جس کو الفاظ وحروف اور اشکال ومقدمات کی صورت میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق کچھ مفاہیم، معانی اور لطائف سے ہے، جو اقوال واحوال کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمیں کہنے دیجیے کہ وحدت الوجود کی یہ تشریح یقیناً غلط ہے۔ یہ عالمِ کون ومکان عین

ذات ہے۔ یا ذات نے اپنی بے کرانی کو افراد و جزئیات کی تنگنائے میں محصور کر دیا ہے اس لیے کہ ذات کا مفہوم منطقی طور پر ایسا تعین چاہتا ہے، اور ایسے تمیز کا طالب ہے کہ جسے کسی طرح بھی افراد و جزئیات کے عمومی سانچوں میں ڈھال دینا ممکن نہیں۔ ابن عربی کے فلسفۂ وجود میں یہی وہ تناقض ہے، جس نے اس کے فلسفے کو بیحد پیچیدہ بنا دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ باری تعالےٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار دیتا ہے جس کی تمنائے اظہار و تجلی نے انسانی قالب کو چنا اور منتخب کیا ہے۔ اور پھر انسانوں میں جس درجہ ایک حسین و جمیل عورت اس کے حسن و جمال کا ٹھیک ٹھیک مظہر ہو سکتی ہے اور کوئی شے نہیں۔ دوسرے طرف وہ اسی ذات کو ہر ہر شے میں متجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے۔ یہ دو باتیں قطعی متضاد، انمل اور بے جوڑ ہیں۔ ذات نہ صرف واضح تر تقید چاہتی ہے بلکہ دوسری اشیاء سے امتیاز اور علیحدگی کی بھی متقاضی ہے۔ اس بنا پر ہم محدثین کے اس تصور کو بالکل حق بجانب ٹھہراتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بائن عن الخلق، عالم کی گہما گہمیوں سے الگ تھلگ عرش پر مستوی ہے۔ اس تصور کو ہم غیر فلسفیانہ تو کہہ سکتے ہیں مگر غیر منطقی نہیں کیونکہ وصف ونعت کے یہ سب پہلو ذات کے مضرات میں داخل ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ کو ایک ذات فرض کیا جائے تو پھر وحدت الوجود کے لیے قطعی کوئی منطقی اساس قائم نہیں رہتی۔ ہاں اگر اس کو ذات تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ایک ایسی حقیقت فرض کیا جائے جو علم، حکمت اور رحمت و ربوبیت کی جملہ کارفرمائیوں کے ساتھ کائنات میں جاری و ساری ہے تو یہ اس نظریے کی صحیح صحیح تشریح ہوگی۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خالق و مخلوق میں تعلق و رشتہ کی نوعیتیں ایسی نہیں جو بعد، بے گانگی اور کائنات سے علیحدگی پر دلالت کریں، بلکہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ جن سے قرب، نگرانی، اور براہِ راست تودد و ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔

عارف رومی نے کیا اسی حقیت کی طرف اشارہ نہیں کیا؟

اتصالِ بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ عالم خدا ہے۔ یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالےٰ اس عالم

میں سمٹا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر ہر شے کی تخلیق و نمود کا ضامن و متکفل ہے۔ جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشہ ایسا ہے جو صرف اس کے حدود علم و تصور ہی کے اندر جلوہ فگن ہو۔ اور ہر طرح کی معروضیت اور خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفس شے میں داخل و نہاں تحقیقی جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ و پے میں سما کر اور اندر رہ کر ایک تربیت و پرورش کے کارِ عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

ولایت کا قابلِ اعتراض تصور

ابن عربی کے سلسلہ الٰہیات میں ولایت و نبوت کی تشریح بظاہر حد درجہ قابل اعتراض ہے۔ فص حکمت میں کلمہ عزیریہ کے سلسلے میں اس نے تصریح کی ہے کہ ولی کا درجہ پیغمبر کے درجہ سے فائق تر ہے۔ ولایت کو یہ "فلک محیط" قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صفت اللہ کے اسم "ولی" سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا جس طرح اللہ تعالیٰ کی ولایت دنیا و آخرت میں جاری رہنے والی ہے، اسی طرح اس کے مقبول بندوں کی ولایت بھی غیر منقطع اور دائمی ہے۔ بخلاف نبوت کے کہ اس کے تقاضے ختم ہو چکے۔ اس لیے اب آنحضرتؐ کے بعد کوئی شخص بھی نبوت کے منصب پر فائز ہونے والا نہیں!

وحی محمد صلی الله علیه وسلم قد انقطعت فلانبی بعدهٗ

اور تشریع و رسالت کا سلسلہ آں حضرتؐ پر ختم ہو گیا۔ آپؐ کے بعد اب کوئی نبی نہیں![1]

اور نبوت کا یہی پہلو اس کے نزدیک ایسا ہے جس سے ولایت کی برتری و تفوق ثابت ہوتا ہے۔ زیادہ تفصیل اس کی اس عبارت میں مذکور ہے۔

انک تعلم ان الشرع تکلیف باعمال مخصوصة و نهیٌ عن

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی مرتبہ ابو العلاء العفیفی فص حکمۃ قدریہ فی کلمۃ عزیز، ص ۱۳۴

افعال مخصوصة و محلها هذه الدار فهي منقطعة و الولاية لیست کذالک

تمہیں معلوم ہے کہ شریعت اعمال مخصوص کی تکلیف دینی سے تعبیر ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق صرف دنیا سے ہے۔لہٰذا یہ انقطاع پذیر ہے لیکن ولایت کا اندایہ نہیں۔یہ آخرت میں بھی جاری و ساری رہنے والی ہے۔

یعنی نبوت کا تعلق تو بہر حال تہذیب و تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے ہے۔شرع و تقنین سے ہے یا معاشرے کی اصلاح اور تنزیہہ سے ہے جس کا دائرہ عمل صرف دنیا تک محدود ہے۔مگر ولایت کا معاملہ اس سے مختلف ہے یہ اللہ تعالیٰ سے تعلق درشتہ کی ایسی نوعیت کا نام ہے جو آخرت میں بھی ازدیاد درجات کا باعث ہے۔لہٰذا جہاں تک فضیلت و برتری کے ان پہلوؤں کا سوال ہے ولایت کی اہمیتوں کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں!

اس تصور پر علاّمہ کا مواخذہ

نبوت وولایت کی اس تشریح پر علامہ ابن تیمیہ کا مواخذہ یہ ہے کہ یہ فضائل و مناقب کی اس ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن وسنت میں بصراحت مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء علیہم السلام بزرگی اور کمال کی اس بلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک و سہیم نہیں ہو سکتا۔اس کے بعد ان لوگوں کا مقام ہے جنھوں نے صدیقیت کے ذروۂ عالیہ تک پرواز کی ہے۔پھر ان عاشقانِ پاک طینت کا درجہ ہے جنھوں نے اپنے خون سے اسلام کے گلستان فکر کو سینچا ہے۔اور ان سب کے بعد ان صلحائے امت کا رتبہ ہے جنھوں نے انبیاء علیہم السلام کی ہدایات کو عمل و کردار میں سمونے کی عمر بھر سعی کی ہے۔

فاولئک مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين۔(نساء : ۹٦)

صوفیاء کی ذہنی مجبوری

فضائل ومناقب کی یہ ترتیب اس درجہ صحیح، مسلمہ اور بجا ہے کہ اس پر اعتراض کی کوئی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔ بالخصوص تمام نوع، انسانی پر انبیاء کی برتری اور تفوق کا مسئلہ تو اس درجہ جانی بوجھی حقیقت ہے، کہ صحیح العقیدہ مسلمانوں میں اس بارے میں قطعی دو رائیں نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی وفکری مجبوریاں کیا ہیں اور انہوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصور کی حمایت کی ہے۔ ابن عربی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

(۱) اگر نبوت کا عقیدہ صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو پھر فیضان ربوبیت کی ہمہ گیریوں کی شکل کیا ہوگی۔ اور ذوق عبودیت یا قرب واتصال کے ان عاشقانہ داعیوں کو کس منطق کی رو سے روکا جائے گا جن کا مدار ومحور محبتِ الٰہی ہے۔ واضح تر لفظوں میں کیا ختم نبوت کے اس عقیدہ سے ان لوگوں کی ہمت شکنی تو نہیں ہوتی جو دیانتداری سے سمجھتے ہیں کہ اس کے فیوض وتجلیات گوناگوں کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

۲۔ تصوف کا عملی تقاضہ یا نتیجہ ہمیشہ اس صورت میں مترتب ہوتا ہے کہ سالک دنیا کے تمام مشاغل سے دست کش ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وعظ وتذکیر اور تعلیم وتعلم ایسے خالص دینی کام بھی اس کی عنان توجہ کو اپنی طرف ملتفت نہیں کر پاتے۔ یہ جس لذت وکیف کو ذکر الٰہی میں محسوس کرتا ہے اور لطف وعنایت کی جس دولت پر فکر وتدبر اور استغراق ومجاہدہ سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شے کو ہیچ سمجھتا ہے۔

دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس طرح کی زندگی سے کیا سالک ان فضائل سے محروم نہیں ہو جاتا جن کا تعلق حیات اجتماعیہ کی برکات سے ہے۔ علم ومعرفت کی ضیاافروزیوں سے ہے۔ سیاست اور خلافت کے کار عظیم یا تہذیب وتمدن کے اصلاحی وتکمیلی پہلوؤں سے ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اس آخر الذکر اشکال کا حل تصور ولایت میں پوشیدہ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خود پیغمبر کی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اللہ سے ہے۔ اور اس

کے اسماء وصفات میں تدبر و تعمق سے ہے۔ دوسرا وہ جس کا تعلق بندوں کی اصلاح و تعمیر اور تزکیہ و تطہیر سے ہے۔ تعلق کی پہلی نوعیت ولایت کہلاتی ہے اور دوسری نوعیت نبوت۔ ظاہر ہے کہ تعلق باللہ کا پہلو تعلق بالناس کے پہلو سے بہر حال افضل، اکمل اور بہتر ہے۔ اس لیے اگر کوئی سالک سیر الی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور و مستغرق ہے۔ اور کارِ دُنیا سے غافل اور امورِ دنیا میں متساہل ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتہً زیادہ بہتر اور اعلیٰ مشغلے میں مصروف ہے۔ اس مرحلے پر اس نکتے کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ابن عربی ولایت کو نبوت ہی کا ایک پہلو قرار دیتا ہے۔ اس کا حریف اور متقابل نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ اس نے اس کی خود تصریح کی ہے۔

ختمِ نبوّت کا اشکال اور اس کا حل

اوّل الذکر اشکال جو ختم نبوت کی وجہ سے ابھرتا ہے ابن عربی کے نزدیک کہیں زیادہ اہم اور لائق توجہّ ہے کیونکہ اس سے رہ نوردانِ معرفت کی کمر ہمت ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ اندیشہ ہی نہیں، اس کے الفاظ میں

وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللہ[۱]

گویا اس حدیث نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ ہی دی ہے

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختم نبوت کی تین جہتیں ہیں۔ ایک جہت اللہ تعالےٰ کے فیضانِ ربوبیت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اب اس کی نوازشیں اور الطاف ہائے گونا گوں آئندہ کسی شخص کو لائق تخاطب نہیں قرار دیں گے۔ دوسری جہت بندگی اور ذوقِ عبودیت کی ہے۔ اس سلسلہ میں حل طلب یہ بات ہے کہ کیا اس کے بندوں پر ختم نبوت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں۔ تیسر جہت اخلاق، تمدن اور مسائل حیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں بھی یہ بات خلش پیدا کرتی ہے کہ آیا ختم نبوت کا یہ مفہوم ہے کہ آئندہ فقہ و تقنین کے لیے فکر و نظر کوئی زحمت برداشت نہیں کرنا پڑے گی۔

۱۔ فص عزیریہ، ص ۱۳۱ ۵

ابن عربی کے نزدیک ان تینوں مشکلات کا حل یہ ہے کہ ولایت کے اس تصور کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم پیش کرتے ہیں یعنی یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی نگاہِ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے۔ اور شریعت ورسالت کی تکمیل کے باوجود اب بھی ذوقِ عبودیت اس لائق ہے کہ ارتقاء روحانی کی غیر مختتم منزلوں کو برابر طے کرتا چلا جائے۔ ختم نبوت کے معنی اس کے نزدیک صرف یہ ہیں کہ اب اور کوئی مشرع آنے والا نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں آئے گا جس کا قول و فعل شریعت قرار پائے۔ یا جو تہذیب و تمدن کے نئے پیمانوں کی تشریح کرے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ اجتہاد کی طرفہ طرازیاں باقی نہیں رہیں۔ ولایت کو انہی معنوں میں ابن عربی ازراہ تجوز نبوت عام سے تعبیر کرتا ہے کہ اس کے فرائض میں فقہ و تقنین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعہ کشف پالینا بھی ہے۔ کہ جن کی مدد سے معاشرے کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے۔

فابقی لھم النبوۃ العامۃ التی لاتشریع فیھا وابقی لھم التشریع فی الاجتھاد فی ثبوت الاحکام [۱]

سو خدا نے ختم نبوت کے بعد ان کے لیے نبوت عامہ کی نعمت کو باقی رکھا ہے جس میں کے تشریع کے لوازم نہیں ہوتے۔ ہاں ان کے لیے جس تشریع کو باقی رکھا ہے۔ وہ وہ ہے جس کا تعلق اجتہاد و مجتہد سے ہے کہ جس کو وہ ثبوت احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔

غیر تشریعی نبوت کی وضاحت

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم اس غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتے ہیں کہ ابن عربی غیر تشریعی نبوت کو آنحضرتؐ کے بعد جاری سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ولایت کو وہ نبوت کے عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعبیر کا یہ انداز قطعاً مجازی معنوں پر مبنی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اس اجتہاد پر بھی لفظ تشریع کا اطلاق بلا محابہ جائز سمجھتے ہیں جو

۱۔ دیکھیے یہی فص عزیزیہ، ص ۱۳۵

قطعاً مصطلح تشریع کے دائرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ اجتہاد سے مراد جیسا کہ خود ابن عربی نے وضاحت کردی ہے اثابت احکام ہے تشریع احکام نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ ابن عربی کی ذہنی مجبوریوں سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ان کے نزدیک ولی یا اولیاء کا یہ مفہوم بالکل نیا، عجیب وغریب اور غیر قرآنی ہے کہ وہ محدث ہو۔ اور کشف ومکالمہ سے بہرمند! احادیث میں بھی ولی اور اولیاء کا اطلاق ان معنوں پر کہیں نہیں ہوا۔ قرآن نے صرف اتنا کہا ہے:

اَلآ ان اولیاء اللہ لاخوف علیھم ولاھم یحزنون (یونس: ۶۲)

اور اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی مومن ہے اور اتقاء سے متصف ہے وہ ولی ہے۔ اور یقین واطمینان کی ایسی سطح پر فائز ہے جہاں خوف وخطرہ کی حکمرانی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ ذوق عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ تعالیٰ کی ربوبیت ورحمت کے تقاضے ایک طرح کے فیضان اور مخاطبہ کے متقاضی ہیں تو علامہ کو اس سے مطلق انکار نہیں۔ مگر اصطلاح شرع میں ایسے شخص کا نام محدث ہے جس کا نہ تو دوسروں سے افضل ہونا ضروری ہے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ بصورت تحدیث جو علوم وفنون اس کو عطا کیے جائیں۔ وہ قطعی اور بہرحال یقین افروز ہوں۔

کما ثبت فی الصحیحین عن النبی صلی علیه وسلم اِنّه' قال "انه' کان فی الامم قبلکم محدثون فان یکن فی اُمّتی فعمر" فهد الحدیث یدل علیٰ ان اول المحدثین من هذه الاهة عمر وابوبکر افضل منه اذهوا لصلیق والمحدث وان کان یلهم ویحدث من جهة الله فعلیه ان یعرض ذالک علی الکتاب والسنة [۱]

۱۔ ابحج النقلیہ العقلیہ ص ۸۱۱

جیسا کہ آنحضرتؐ سے صحیحین میں مروی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے کہ تم سے پہلی قوموں میں محدیث ہوتے تھے سو اگر میری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمر ہے۔"

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ عمرؓ پہلے محدث ہیں۔ حالانکہ ابو بکرؓ کا درجہ ان سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ وہ صدیق بھی ہیں اور محدث بھی۔ محدث کو اگر اللہ کی طرف سے الہام وتحدیث سے نوازا جائے تو اسے چاہیے کہ اس کو تصدیق کی غرض سے کتاب اللہ اور سنت پر پیش کرے۔

تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں، خلوت کی شرعی حیثیت

ریاضت ومجاہدے اور خلوت گزینی سے ایک عارف کے قلب پر جن علوم ومعارف کا فیضان ہوتا ہے ان کی ٹھیک ٹھیک شرعی وعقلی حیثیت کیا ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم تصوف کے اس تجرد آفرین رجحان کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر واضح کردیں جو دین کے ٹھیٹھ تقاضوں سے انحراف پر منتج ہوتا ہے۔

علامہ نے اس موضوع پر ایک متعین رسالہ العبادات الشرعیہ کے نام سے لکھا ہے۔ جس میں ان تمام خطرات، مفاسد اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو راہبانہ طرز عبادت سے ابھرتی ہیں۔ ان کے نزدیک انبیاء کی عملی زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کی تفریق غیر حقیقی ہے۔ جس کا ثبوت خود آنحضرتؐ کی حیاتِ طیبہ ہے۔ آپؐ سے بڑھ کر کس نے قربِ الٰہی کی منزلوں کو طے کیا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی بھی آپؐ نے روزمرہ کے دینی و اجتماعی فرائض کو چھوڑ کر ذکر وفکر کے علیحدہ مشغلوں کو اختیار نہیں کیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ آپؐ نے جہاں نمازوں، دعاؤں اور اذکار میں خشوع وخضوع اور تضرع واحسان کے بہترین نمونے پیش کیے ہیں وہاں تعلیم وتزکیہ، اور ملت کی تنظیم واصلاح کے اجتماعی فرائض کو بھی نہایت حسن وخوبی سے ادا کیا ہے۔ یہی نہیں حق کی حمایت میں تلوار بھی اٹھائی ہے۔ اور

شجاعت و بہادری کے جوہر بھی دکھائے ہیں ۔ اپنی پوری زندگی میں تعلق بالناس کے رجحانات کہیں بھی الگ الگ دکھائی نہیں دیتے بلکہ فکر وعمل کے دونوں دھارے ایک ساتھ اور پہلو بہ پہلو بہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اور توازن و جامعیت کا یہی تو، حسین وجمیل نقشہ ہے جس پر اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز حاصل ہے کہ اس میں دین و دنیا کی مصنوعی تفریق کو روا نہیں رکھا گیا ہے۔

خلوت کے جواز پر عموماً لوگ اس تحنث سے استدلال کرتے ہیں جو آپؐ نے غار حرا میں اختیار فرمایا۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ نبوّت سے پہلے کا واقعہ ہے اور اس وقت کا عمل ہے جب شریعت کا ظہور نہیں ہو پایا تھا اور فرائض وواجبات کے اجتماعی تقاضے نکھر کر سامنے نہیں آئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ نبوت کے بعد آپؐ نے کیا کبھی بھی ملی واجتماعی فرائض سے دامن کشاں رہ کر عبادت کے اس انداز کو اپنایا یا پسند کیا، یا خلفائے راشدین میں سے کسی نے اس انداز عبادت وزہد کو اپنانے کی کوشش کی خود آنحضرتؐ کو عمرۃ القضا میں فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر کئی کئی دن غار حرا کے قریب رہنے کا اتفاق ہوا مگر آپؐ نے ایک مرتبہ بھی اس اولین خلوت کدہ کا قصد نہیں فرمایا۔

علامہ اس حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خلوت میں زہد و ذکر زندگی لازماً تعلق باللہ پر منتج ہوتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس انداز عبادت میں یہ خدشہ ہے کہ کہیں احوال رحمانی اور احوال شیطانی باہم گڈمڈ نہ ہو جائیں اور سالک احوال شیطانی کو کیفیات و تجلیات سمجھ کر گمراہ نہ ہو جائے۔

خلوت وتجرد کی زندگی پر علامہ کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے بالعموم اور آنحضرتؐ نے بالخصوص اس طریق کی تلقین نہیں کی۔ اور یہ نہیں بتایا کہ فرائض اور واجبات کے شرعی ودینی طریق کے علاوہ ان بدعی وسائل کی بھی کوئی اہمیت ہے یا روح کے تزکیہ وتطہیر کے سلسلہ میں ان کو آزمانا بھی کسی درجے میں ضروری ہے۔"

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم اس مرحلہ پر خلوت کے بارہ میں دو ضروری باتیں عرض کر

دیں۔ ایک یہ کہ خلوت گزینی کا یہ رجحان اہل تصوف میں دائمی کردار کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی حیثیت ریاضت و مجاہدہ کے لیے محض بمنزلہ ایک شرط کے ہے۔ جس سے مقصود یہ ہے کہ ایک صوفی تخلیہ اخلاق کے سلسلہ میں کچھ فرصتیں چاہتا ہے۔ اور ایسے اوقات فراغ کا طالب ہوتا ہے کہ جن میں یہ یک سوئی اور دل جمعی کے ساتھ اپنی کمزرویوں پر غور کر سکے۔ اپنے ذوق عبودیت کو چمکا سکے۔ اور ذکر و عبادت سے قلب و ذہن کو آراستہ کر سکے۔

اور پھر جب تربیت کا یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ خلوت و تجرد کے اس زنداں سے نکلنے اور خلق اللہ کی اصلاح کے درپے ہو۔

دوسری چیز جس کی بہت سے بلند پایہ صوفیاء نے تصریح کی ہے، یہ ہے کہ خلوت کے معنی لازماً خلوت مکانی کے نہیں بلکہ عین مصروفیات کے عالم میں ایسے پرسکون لمحوں کو چرا لینے یا پالینے کے ہیں جن میں ایک سالک دنیا سے دین کی طرف اور مخلوق سے خالق کی طرف لوٹ سکے۔ اور تہذیب و تمدن کی گہما گہمی اور رونق سے قطع نظر کر کے توجہ و التفات کے رخوں کو اپنے آقا و مولا کی طرف موڑ سکے۔ خلوت و جلوت کے ان دونوں پہلوؤں کا ہم قرِان رہنا اس لیے ضروری ہے تاکہ نہ تو دنیا کے مشاغل تصوف و سلوک کی راہ میں حائل ہو سکیں اور نہ ذکر و فکر کے مشغلے تہذیب و تمدن کی تیز رفتاریوں کو روک سکیں۔ شاید قرآن نے اس آیت میں اسی پاک نہاد گروہ کا ذکر کیا ہے:

الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً و علیٰ جنوبھم و یتفکرون فی خلق السمواتِ والارض (آل عمران: ۱۹۱)

ترجمہ: جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں۔ اور آسمان اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔

اختلاف و نزاع کا تیسرا نکتہ کشف۔ رازی و سہروردی کی تعبیر!

کیا کشف علم و ادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب و ذہن عبادت و

مجاہدہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے۔ جہاں حقائق کونیہ وشرعیہ کے راز ہائے درون پردہ ان پر منعکس ہونے لگیں؟ اختلاف ونزاع کا یہ تیسرا نکتہ ہے جس نے علامہ ابن تیمیہ کی طباعی اور ذہانت کو خصوصیت سے صوفیاء کے خلاف ابھار اور آمادۂ پیکار کیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے کن کن خطرات اور مفاسد کی نشاندہی کی ہے اور منطق وحکمت کے کن کن جواہر پاروں کو بساط بحث پر بکھیرا اور سجایا ہے۔ ان کو تفصیل کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ نفس مسئلہ کے بارے میں اختصار سے کچھ عرض کر دیا جائے۔

لُغۃً کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں۔ فلسفہ وتصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکر وسرمستی کے ایسے لمحے ہیں جب کسی شخص کی محدود "انا" پھیل کر غیر محدود "انا" سے اپنا رشتہ استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجیب وغریب حقائق وکیفیات سے اسے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ عام حالات میں جن سے دوچار ہونا ممکن نہیں!

کیا فی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح تر لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کیا غیب کے ان خزائن تک ظلوم وجہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کشف تحقیق وطلب کی اسی خلش کا مثبت جواب ہے۔

حالتِ کشف تک سالک کس طرح اور کیوں پہنچتا ہے۔ اس کو رازی نے فلسفہ کے رنگ میں اور سہروردی نے تصوف کی اصطلاحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

رازی کہتے ہیں:

فاذا بلغت الریاضات حدما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق علیه۔ کانما بروق تومض الیه [1]

جب ریاضت ومجاہدہ کی کیفیتیں ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہیں تو سالک حق کی جلوہ آرائیوں سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ اس کے یہ لمحے اتنے مختصر ہوتے ہیں اور اس تیزی سے گذر جاتے ہیں کہ گویا اس کے سامنے کچھ بجلیاں سی چمک گئی ہے۔

۱۔ لباب الاشارات مصنفہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی طبعہ ثانیہ مطبع الخانجی مصر، ص ۱۲۱

العارف قد يخبر عن الغيب ويدل علىٰ امكانه وجه اجمالية احدها لمارأينا الانسان قديعرف الغيب حال المنام لم يبعد ان يقع مثله حال اليقظة وثانيها۔ حصول ذلك الجمع فی اليقظة كا العميا التی حكی ابو البركات البغدادی حالها۔ وثالثها۔ ان قد دللنا علىٰ ان الحوادث الارضية مستندة الی الحركات السماوية المسندة الی النفس، التی هی عالمة بالكليات و الجزئيات فتلك النفس هی السبب لهذه الحوارث الارضية............ثم دللنا ان النفس الناطقه جوهر مجردٌ لها ان تنتقش بمافی العالم النفسانی من النفس بحسب الاستعداد زوال الحائل [۱]

عارف کبھی کبھی امور غیب کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے امکان پر چند اجمالی دلائل یہ ہیں۔

۱۔ جب ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ انسان نیند کے عالم میں غیب کو پالینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو بیداری کی حالت میں اس کا وقوع پذیر ہونا مستبعد نہیں۔

۲۔ یہ کیفیت عام بیداری میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ ابوالبرکات بغدادی نے ایک نابینا عورت کے بارہ میں بیان کیا ہے۔

۳۔ ہم بدلائل یہ ثابت کر چکے ہیں کہ حوادث ارضیہ، ان حوادث سماویہ کا نتیجہ ہیں کہ جن کا اصل سبب نفس ہے۔ جو کلیات و جزئیات کو اپنے احاطہ علم میں لیے ہوئے ہیں۔ پھر اس چیز کو بھی ہم دلائل کی روشنی میں ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ جوہر مجرد سے تعبیر ہے اور اس میں وہ تمام کیفیات ارتسام پذیر ہو سکتی ہیں جو اس نفس میں جلوہ کناں ہیں۔ استعداد شرط ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہو۔

۲۔ عوارف المعارف بحوالہ قاعلت المعجزات والکراکات رسالہ ابن تیمیہ

امکانِ کشف پر دلائل کی نوعیت

جس طرح تصوف اللہ تعالیٰ کے فیوض ربوبیت سے استفادہ کا قائل ہے، اسی طرح فلسفہ بھی عقل فعال سے ربط و تعلق کو علم وادراک کا ایک منبع قرار دیتا ہے۔ چنانچہ رازی جب یہ کہتے ہیں کہ ریاض و مجاہدہ سے قلب اس قابل ہو جاتا ہے کہ نور حق کی جلوہ آرائیوں کا مہبط قرار پا سکے تو فلسفہ کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ تین دلائل پر مبنی ہے:

۱۔ پہلی دلیل صرف امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ خواب میں ایک عنصر ایسا رمزیاتی (symbolic) بھی ہوتا ہے جو تعبیر طلب ہوتا ہے۔ یعنی اس میں آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات و حالات کی ایک نمایاں جھلک ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اطلاع علی الغیب کی صلاحیتیں نفس انسان میں نہیں ہیں تو خواب میں ذہن ان کو افسانہ وتصور کے رنگ میں کیونکہ دیکھ لیتا ہے۔

۲۔ دوسری دلیل کا تعلق مشاہدہ وخبر سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص بھی پائے جاتے ہیں جو مستقبل کے بارہ میں حیرت انگیز طور پر ٹھیک باتیں بتا دیتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس انسان کا بیداری کے عالم میں علم پیشین سے بہرہ مند ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ عین واقعات کے بھی مطابق ہے۔

۳۔ اگر پرانی، دوراز کار رفتہ طبیعیاتی اصطلاحوں کو حذف کر دیا جائے تو تیسری دلیل سے دو باتیں بہر حال ثابت ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اس عالم کون و مکان کے جملہ تغیرات پہلے سے علم کی سطح پر کہیں موجود ہیں۔ دوم یہ ہے کہ نفس انسانی جو اپنی اصل فطرت میں مجرد اور غیر مادی ہے ریاضت و مجاہدہ سے دوبارہ تجرید کے اس مقامِ اصلی کو پا لیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علم الٰہی کے اسرار اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔

اسی حقیقت کو سہروردی نے یوں بیان کیا ہے:

وھذا الذی ذکرہ اصل عظیمہ کبیر فی الباب و سرغفلہ عن حقیقۃ من اھل السلوک والطلاب و ذلک ان المجتھدین

والمتعبدين سمعوا عن سلف الصالحين المتقدمين و مامنحوا به من الكرامة وخوارق العادات فابداً نفوسهم لا تزال تتطلع الیٰ شی من ذلک فیحبون ان یرزقوا ذلک ولعل احدهم یبقی منکسر القلب متهما لنفس فی صحة عمله حیث لم یکاشف بشیٔ من ذلک ولوعلموا سر ذلک لهان علیهم الامر فیعلم ان الله یفتح علیٰ بعض المجاهدین الصادقین من ذلک باباً والحکمة فید ان یزدا دو ابمایریٔ من خوارق العادة فاثار القدرة تفناً فیقوی عزمه علیٰ هذهِ الزهد فی الدنیا......وقدیکون بعض عبادهٖ یکاشف بصدق الیقین ویرفع عن قلبهٖ الحجاب وسن کرشف بصدق الیقین اغنی بذلک عن روية خرق العادات............ [۱]

یہ چیز جس کا انہوں نے ذکر کیا ہے اس باب میں بہت بڑی بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ایسا راز ہے جس کو پالینے میں اہل سلوک اور طالبان حق نے غفلت برتی ہے۔ بات یہ ہے کہ مجاہدہ عبادت کے شائقین نے صلحائے مقتدمین کے بارے میں سن رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انواع واقسام کی کرامات اور خوارق سے نواز رکھا تھا۔ اس سے ہمیشہ ان لوگوں کے دلوں میں شوق چٹکیاں لیتا رہتا ہے اور یہ چاہتے ہیں کہ اے کاش انہیں بھی ان خوارق سے بہرہ مند کیا جاتا۔ اور شاید اگر انہیں مکاشفہ کے اس انعام سے نہ نوازا جاتا تو یہ شکستہ قلب رہتے اور اپنے اعمال کی صحت سے متعلق انہیں بدگمانیاں سی رہتیں۔

اور اگر کرامات اور مکاشفہ کا راز ان پر کھل جائے تو معاملہ بالکل آسان ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ مجاہد، وریاضت کو صدقِ دلی سے انجام دینے والوں پر کبھی کبھی خوارق کا کوئی باب واکردیتا ہے تاکہ یہ جب ان انعامات کو دیکھیں، ان خوارق اور عجیب وغریب آثار قدرت کا مشاہدہ کریں تو ترک دنیا پر ان کا عزم اور قوی ہو۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض

۱۔ الحج النقلیہ والعقلیہ ص ۸۱۱

بندوں کو مکاشفہ کے ذریعے صدق یقین کے مقام پر فائز کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں شک اور تردد کے تمام حجابات اٹھ جاتے ہیں جس کو یہ مقام حاصل ہو جائے وہ خوارق و کرامات کی طلب سے بے نیاز ہو جاتی ہے۔

سہروردی مکاشفہ کے سلسلہ میں تین اہم نکات کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ مکاشفہ اس بات کی علامت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا سلوک اپنے بندوں سے غفلت و بے گانگی پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کی رحمتیں، اس کی ربوبیت اور فیوض التفات ہمیشہ ایسے اشخاص کی تلاش و جستجو میں رہتے ہیں جو اس کی طرف رغبت وشوق کے قدم بڑھا سکیں۔ لہٰذا ایک سالک کے دل میں اس کی طلب و آرزو غیر طبعی نہیں ہے۔ بالخصوص جب یہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سلف صالحین میں متعدد حضرات کو اس التفاتِ خاص سے نوازا ہے تو اس کے دل میں مکاشفہ و کرامات کے لیے بے اختیار خواہش و تمنا کے داعیے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ کرامات و خوارق کے اس ظہور کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس طرح طالبانِ حق کا شوق عبادت اور بڑھے اور عبودیت و بندگی کے جذبات کے دلوں کو دنیا کے لذائذ کی طرف سے برگشتہ اور بے نیاز کر دیں۔

تیسرا نکتہ سلوک و معرفت کی راہ پر گام فرسا ہونے والوں کے لیے بمنزلہ ایک مژدۂ جانفزا کے ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت و زہد اور مجاہدہ و سعی کی اصل غرض و غایت یہ ہونا چاہیے کہ سالک کو یقین حاصل ہو کہ وہ جس منزل کی طرف رواں ہے وہ صحیح ہے۔ جس معبود حقیقی کو اپنی زندگی کا نصب العین ٹھہرائے ہوئے ہے۔ وہ برسر حق ہے۔ اور یہ کہ اس کو پانے، اس کے قرب و حضوری سے بہرہ مند ہونے کی غرض سے جس زہد و ورع کو اس نے اپنا رکھا ہے اس ہر طرح کے شک و تردد سے بالا ہے۔

یہ یقین اگر حاصل ہو جائے تو تنہا یہ اتنی بڑی نعمت، اتنا بڑا خارقہ، اور عظیم کرامت ہے کہ اس کے بعد اور کسی شے کی حاجت نہیں رہتی۔ یعنی اس عالم سفلی میں اس سے بڑھ کر اور کیا معجزہ ہو سکتا ہے۔ کہ اللہ کا ایک بندہ دولت کو چھوڑ کر عزت و جاہ کو ترک کر کے اور دنیا و مافیہا سے دست کش ہو کر اس کی تلاش، طلب اور عشق الٰہی میں سرگرداں ہے۔ اور یقین رکھتا

ہے کہ اس کا یہ سودا ہرگز خسارے کا سودا نہیں ہے۔

وجدان وحدس منبعِ ادراک کی حیثیت سے

رازی وسہروردی کے ان بیانات پر ہم کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتے۔ ہاں اتنا البتہ کہیں گے کہ سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا طلسم اب ٹوٹ رہا ہے۔ اور علم وادراک کو جو ان لوگوں نے حسیاست وتجربہ کے محدود وتنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا، اس کے خلاف اب اچھا خاصا ردعمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استقراء وتجزیح کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکرو استدلال کا اشہب رواں تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان وحدس (intuition) کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق ومعارف کو پالینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں تاریخ شاہد ہے کہ علوم وفنون کے ارتقاء میں وجدان وحدس کا جو عظیم حصہ ہے۔ وہ صغریٰ وکبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ اسی حقیقت کو بتغیر اسلوب یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر ونظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد وارادہ، اور ترتیب موضوع ومحمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور علم وادراک کا عنوان بنے ہیں۔

ہمارے نزدیک وجدان وحدس ذہن وقلب کی محض ایک خصوصیت (quality) ہے۔ اور اس کی خصوصیات ابھی ایسی بھی ہیں کہ جنہیں معرضِ ظہور میں آنا اور دنیائے مادیت میں ہلچل مچانا ہے۔ اے کاش کائنات مادی کی طرفہ طرازیوں پر مٹا ہوا اور عجائب آفاق سے مرعوب اور متحیر انسان انفس وارواح کی پر بہار وادیوں کی طرف بھی کبھی عنان توجہ کو پھیر سکے۔ اور دیکھ سکے کہ اس کے لطائف وخوارق کا کیا عالم ہے۔ نیز وہ اس بات کا مشاہدہ کر سکے کہ اس کی پہنائیوں میں جو 'ایٹم' پنہاں ہیں ان میں قوت وقدرت کی کتنی مقدار مضمر ہے۔ ضرورت ایسے پڑھے لکھے صوفیاء کی ہے۔ جو تصوف وسلوک کے جملہ تجربات سے براہِ راست دو چار ہوں۔ پھر اس کے نتائج ثمرات اور کشوف کو علم وفن کی واضح، مرتب اور

سمجھ میں آنے والی زبان میں بیان کر سکیں۔

یہ ضرورت اس وقت زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ متصوفانہ لٹریچر میں واردات و حالات کے لیے جس پیرایہ بیان کو اختیار کیا گیا ہے۔ وہ حد درجہ غیر واضح، نا کافی اور غلط فہمیاں پیدا کرنے والی زبان پر مبنی ہے۔ اس لیے جب تک موجود علوم وفنون میں منجھے ہوئے حضرات اس لذت سے آشنا نہیں ہوں گے۔ اور ان احوال و کشوف کا علمی سطح پر تجزیہ نہیں کریں گے تصوف رموز و اسرار (symbols) کی حد سے آگے بڑھکر اس پوزیشن کو حاصل نہیں کر سکے گا کہ یقین و وضاحت کے ساتھ کوئی بات کہہ سکے۔

کشف کی قطعیت پر علامہ کے اعتراضات

علامہ ابن تیمیہ کشف کے منکر نہیں۔ اور نہ افاضہ وتحدیث ربوبیت کی اہمیتوں ہی سے ناواقف ہیں۔ ان کے نزدیک جو چیز قابل اعتراض ہے وہ ہے کہ بعض صوفیاء نے کشف کو علم و ادراک کا قطعی ذریعہ ٹھہرا رکھا ہے۔ حالانکہ وہ قطعی نہیں۔ اور بعض نے تو غنوصیت (Gnosticism) کے حامی حکماء کی تقلید میں اس کو علوم نبوت کے حریف کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کشف ایک نوعیت کا روحانی اجتہاد ہے۔ پھر جس طرح اجتہاد اپنی تگ وتاز اور نتائج کے اعتبار سے قطعی نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح کشف میں بھی لغزش وخطا کا امکان برابر لگا رہتا ہے۔ شرائع میں قطعیت اور حزم و یقین صرف علوم نبوت کا حصہ ہے:

والمحدث ان کان یلھم و یحدث من جھة اللہ تعالیٰ فعلیه ان یعرض ذلک علی الکتاب والسنة فانه لیس بمعصوم۔ کما قال ابو الحسن الشاذلی۔ قد ضمنت العصمة فیما جاء به الکتاب والسنة و لم تضمن العصمة فی الکشوف والالھام[۱]

محدث کو اگرچہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام وتحدیث کی نعمتوں سے نوازا جاتا ہے

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

تاہم اس کے لیے ضروری ہے کہ ان چیزوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی کسوٹی پر اچھی طرح پرکھ کر دیکھ لے اس لیے کہ صوفی کبھی بھی مقامِ عصمت پر فائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ابوالحسن شاذلی نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب وسنت کی عصمت کا ذمہ تو لیا ہے کشوف الہامات کی عصمت کا نہیں۔

کشف کی قطعیت پر علامہ نے ایک اور پہلو سے بھی حملہ کیا ہے۔ ان کا دعوے ہے اور بالکل بجا دعوے ہے کہ صحابہ بالخصوص حضرت صدیقؓ اور فاروقؓ کا درجہ اولیاء سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے علوم دین کو براہِ راست مشکوٰۃ نبوت سے حاصل کیا۔ جبکہ ان صوفیاء کے مبلغ علم کی حیثیت محض ثانوی درجہ کی ہے لیکن اس کے باوجود ان حضرات نے اپنے اجتہادات کو کبھی بھی حرفِ آخر قرار نہیں دیا۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد کس درجہ تواضع اور حقیقت لیے ہوئے ہے:۔

مایدری عمر اصاب الحق ام الخطاء ہ۔[۱]

ترجمہ: عمر نہیں جانتا کہ اس نے حق کو واقعی پالیا۔ یا اس سے خطاء وسہو کا ارتکاب ہوا۔

علّامہ غالی قسم کے صوفیاء کی اس تعلّی سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ اولیاء کا علمی ماخذ براہ راست اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے جب کہ انبیاء شرائع کو ملائکہ یا جبریل امین کی وساطت سے حاصل کرتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ صحیح قسم کے ولی کے لیے تو ضروری ہے کہ وہ پیغمبر کی وساطت ہی سے دینیات کا علم حاصل کرے۔ اور پیغمبر ہی کے نقش قدم پر چل کر قرب حضوری کے مرحلے طے کرے۔ اور پھر اگر ولایت کے ساتھ ساتھ اسے تحدث ومکالمہ کے شرف سے بھی بہرہ مند کیا گیا تو اس کی صحت واستواری کو جانچنے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول پر اسے پیش کرنا لازمی ہے

فان الولی یا خذعن اللہ الابواسطۃ رسول اللہ وان کان محدثاقدالقی

۱۔ الحج النقلیہ والعقلیہ، ص۸۱۱

الله شيئًا وجب عليه ان يزنه بما جاء به الرسول من الكتاب و السنة

ولی تو رسول کے ذریعے ہی دین کی نعمتوں سے مالا مال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ محدث ہے اور اس پر کسی حقیقت کا القاء ہوا ہے تو لازمی ہے کہ اس القاء کی قدر قیمت کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشنی میں متعین کرے۔

علامہ کا ذہن نبوت و ولایت کے حدود و امتیاز کے سلسلے میں بالکل صاف ہے ان کے نزدیک علم و ادراک کا وہ قطعی سرچشمہ اور ہدایت و ارشاد کا وہ یقینی منبع جس کا تعلق لوگوں کی اصلاح و تزکیہ سے ہے انبیاء علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس باب میں کوئی ولی اور کوئی قطب و بدل ان کا شریک اور ساجھی نہیں۔ اسی طرح اس سلسلہ الذہب کی آخری کڑی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے کہ جن کے فیوض و تربیت کی وسعتیں تقریب الی اللہ کی تمام شکلوں کی اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ لہذا کسی شخص کو حق حاصل نہیں کہ اصلاح و تزکیہ کی کسی منزل میں ان کی اطاعت و پیروی سے روگردانی اختیار کر سکے۔ علوم و اعمال اور سیرت و کردار میں جو مرتبہ بھی انسان کو پانا ہے۔ یا جو مقام بھی حاصل کرنا ہے اس کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نقوش پا کا تتبع کرنا ہوگا

محمد رسول الله تعالىٰ الىٰ جميع الثقلين ۔ انسهم و جنّهم ۔ عربهم و عجم ملوكهم وزهادهم الاولياء منهم و غير الاولياء فليس لاحدٍ الخروج عن مبايعة باطناً و ظاهراً و لاعن متابعة ماجاءَ به من الكتاب والسنة۔ الخ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت دونوں جہانوں کے لیے ہے۔ انسان، جن، عرب، عجم، پادشاہ، زہاد اولیاء اور غیر اولیاء کوئی بھی ان کی حدود اطاعت سے باہر نہیں۔ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ ان کے حلقۂ اطاعت سے دامن کشاں ہو۔ نہ امور باطن میں اور نہ ظواہر شریعت میں۔ نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کتاب و سنت کی صورت میں پیش کیا ہے اس کی پیروی سے انحراف اختیار کرے چاہے اس کا تعلق چھوٹی سے چھوٹی بات سے یا بڑی سے بڑی بات سے۔ نہ علوم میں، نہ احوال میں۔

فکر و عمل کے کسی گوشے میں بھی آپؐ کی پیروی کے بغیر چارہ نہیں۔

ولایت کے اسلامی تصور سے متعلق علامہ کا ذہن کسی الجھاؤ یا غلط فہمی کا شکار نہیں۔ ان کے نزدیک رتبہ و درجہ کی یہ نوعیت نبوت کے تابع ہے اور اس کا مطلب محض یہ ہے کہ اللہ کا ایک بندہ' اس اطاعت و پیروی میں کس درجہ اخلاص رکھتا ہے۔ اور امر و نواہی کو کس درجہ توجہ اور لگن کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کی سیرت و کردار کے گوشے کس درجہ روشن و بلند ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو امور کونیہ میں تصرف یا کشف حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔ ولایت کے بارے میں اگر یہ سیدھا سادہ تجربہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص اگر کتاب اللہ اور سنت رسول کی رو سے سچا اور مخلص قسم کا مسلمان ہے اور اس سے کسی نوع کا تصرف یا کشف ظاہر نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ اس سے اس کے مرتبہ دینی میں قطعاً خلل پیدا نہیں ہوتا۔

فاعلم ان عدم الخوارق علماً وقدرۃ لاتضر المسلم فی دینہ ومن لم ینکشف لہ' شی من المغیبات و لم یسخر لہ' شی من الکونیات لا ینقصہ ذٰلک فی مرتبہٖ عند اللہ [۱]

تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ خوارق کا، کشف یا تصرف اشیاء کی صورت میں ظاہر نہ ہونا کسی مسلمان کے دین کو ضرر پہنچانے والا نہیں۔ اس لیے اگر کسی شخص کو مغیبات کا علم حاصل نہیں۔ یا کونیات میں کسی شئے کو وہ مسخر نہیں کر سکا تو اس سے عند اللہ اس کا مرتبہ دینی قطعی گھٹ نہیں جاتا۔

اس کے برعکس اگر ایک شخص تسخیر کی شعبدہ طرازیوں سے لیس ہے اور کشفِ احوال سے بہرہ مند ہے مگر لطائف دین اور محاسن شرع سے محروم ہے تو اس کی ہلاکت میں کیا شبہ ہے۔

اما الکشف و التاثیر فان لم یقترن بہ الدین ھلک صاحبہٖ فی الدنیا والآخرہ [۲]

۱۔ النج النقلیہ، ص ۱۲۴

۲۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

اگر کشف اور تاثیرات کونیہ کے ساتھ دین اقتران پذیر نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص دنیا و آخرت میں برباد ہوا

کشف کو علم و ادراک کا یقینی اور مستقل بالذات ذریعہ قرار دینے میں بہت بڑا مفسدہ یہ ابھرتا ہے کہ اس طرح معرفت کا یہ اسلوب جو ظنی ہے اور سراسر علومِ نبوت کے تابع ہے وحی کا مدمقابل بن جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے فکر و نظر کے سامنے آتا ہے کہ گویا بغیر پیغمبر کی وساطت و توسل کے اس کا تعلق اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے برخود غلط صوفیاء یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمیں انبیاء پر تفوق و برتری حاصل ہے۔ کیونکہ انبیاء کا علم تو جبریل کے توسل سے حاصل ہوتا ہے اور ہم واسطہ و توسل کے ان تمام پردوں کو ہٹا کر براہِ راست لوح محفوظ سے اخذِ علوم کرتے ہیں۔

ثم ان ھٰولاء لما ظنوا ان ھذا یحصل لھم عن اللہ بلا واسطہ صارو عند انفسھم اعلم من اتباع الرسول یقول احدھم فلان عطیة علی یدمحمد دانا عطیتی من اللہ بلا واسطہ [ا]

پھر یہ لوگ جب یہ گمان کرتے ہیں کہ انھیں یہ علم اللہ تعالےٰ سے بلا واسطہ حاصل ہوا ہے تو اپنے کو رسول کی اطاعت و پیروی سے اونچا قرار دینا شروع کر دیتے ہیں۔ ان میں کے بعض برملا یہ کہتے ہیں کہ فلاں کا علم تو محمدؐ کا رہین منت ہے اور میں نے بلا کسی واسطے کے یہ اللہ سے حاصل کیا ہے۔

اور اس انداز فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ لوگ اسلام کی پیروی و اطاعت کے جوئے کو اپنی گردنوں سے یہ کہہ کر اتار پھینکتے ہیں:

پنجہ در پنجہ خدا داریم من چہ پروائے مصطفےٰ داریم

اور اپنے ظنون و اوہام کو قرآن و سنت کے مقابلے میں کہیں زیادہ توجہ کا مستحق سمجھنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غنوصیت (Gnosticism) کی یہ شکل ایسی ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد نظام نبوت و رسالت کی یقین افروزیاں ختم ہو جاتی ہیں اور تزکیہ اخلاق، اصلاح

ا۔ ایضاً، ص

نفس اور تہذیب و تمدن کے نشوو ارتقا کے سلسلہ میں انبیاء علیہم السلام کی اطاعت و پیروی قطعی ضروری نہیں رہتی ۔ کشف کے اس خطرناک پہلو کی طرف علامہ نے بار بار اپنی تصنیفات میں توجہ دلائی ہے اور بتایا ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے اس کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہیں ۔

مسئلہ کشف پر یہاں تک بحث و نظر کا انداز شرعی و دینی تھا۔علامہ نے اس کے نفسیاتی (Psychological) پہلو پر بھی گفتگو کی ہے۔اس سلسلے میں ان کا کہنا ہے کہ علم و معرفت کا یہ انداز اس لیے قطعی نہیں کہ اس میں احوال رحمانیہ کے ساتھ ساتھ احوال شیطانیہ کی دخل اندازیوں کا بھی قوی امکان ہے۔ بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سالک ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود کو قائم نہیں رکھ پاتا اور خالص شیطانی وسوسوں کو القاء و الہام سمجھ لیتا ہے۔

آج کل کی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ کشف کو معروضی حقیقت نہیں سمجھتے کہ جس کا تعلق نفس کی علوی سطح ہی سے ہو بلکہ موضوعی (Subjective) مانتے ہیں جس میں کہ نفس انسانی کی ادنےٰ سطح کی کارفرمائیاں بھی برابر منعکس ہوتی رہتی ہیں۔اس صورت میں یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کشف و الہام کا کونسا حصہ قلب و فکر کی گہری، عمیق اور براق سطح سے متعلق ہے اور کونسا وہ ہے جو محض نفس کی اتھلی اور ادنےٰ سطح سے متعلق ہے جس میں کہ معروضی حقائق کے بجائے صرف خواہشات، وساوس، اور گھٹیا جذبات کی کارفرمائیوں کی جھلک ہی پائی جاتی ہے۔

انما یجعلُ اللہ فی القلوب یکون تادۃ بواسطۃ الملئکہ ان کان حقاً و تادۃ بواسطہ الشیاطین اذا کان باطناً

اللہ تعالیٰ دلوں میں جو القاء کرتا ہے کبھی وہ ملائکہ کی وساطت سے ہوتا ہے، اگر وہ حق ہو۔اور کبھی شیاطین کے توسط سے ہوتا ہے، اگر باطل ہو۔

(۲) و کثیر من المتصوفۃ و الفقراء یبنی علیٰ منامات و اذواق و خیالات یعتقدھا کشفاً وھی خیالات غیر مطابقۃ و اوھام غیر صادقۃ [۱]

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص

اور صوفیاء وفقراء میں بہت سے حضرات ایسے ہیں جو اپنے افکار کی بنیاد مَنامات، اذواق اور خیالات پر رکھتے ہیں اور اس کو کشف سمجھ کو مانتے ہیں۔ حالانکہ ان کی حیثیت اپنے خیالات واوہام سے زیادہ نہیں جو غیر صادق اور خلاف واقعہ ہیں۔

(۳) وھذا بابٌ دخل فیہ امر عظیم علی کثیر من السالکین واشتبھت علیھم الاحوال الرحمانیہ بالاحوال الشیطانیہ [۱]

یہ وہ باب ہے جس میں بہت سے سالکین ایک امر عظیم سے دوچار ہوئے ہیں۔ یعنی یہ احوال رحمانیہ اور احوال شیطانیہ کی معرفت کے سلسلے کا شکار ہو گئے ہیں۔

ایک بل اور اس کا حل

کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس کی معروضیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ کھلی ہوئی قباحت ہے کہ پھر ہمارے پاس نبوت کی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کے لاتعداد فیوضِ رحمت اور آثار ربوبیت کو بلاوجہ کے متعلق ومحدود پیانوں میں محصور ماننا پڑے گا۔ اور اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ انسان کے ارتقائے روحانی کی حد بندی کی جائے۔ اور یہ مانا جائے کہ اس کی پرواز ایک خاص سطح تک ہے اس سے آگے نہیں! نیز ان ہزاروں حضرات کے بیانات کو جھٹلانا پڑے گا کہ جنہوں نے ریاضت ومجاہدہ سے اس مقامِ بلند کو حاصل کیا ہے

اور اگر اس کی معروضیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بنیادی اور منطقی قباحت یہ ہے کہ اس طرح نبوت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمہ علم وادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہِ راست اخذ معارف ممکن ہے ظاہر ہے کہ اس صورت میں نہ صرف علوم نبوت کا خصوصی تصور ہی ختم ہو جاتا ہے

سوال یہ ہے کہ اس دوہرے اشکال (dilemma) سے چھٹکارا حاصل کرنے کی تدبیر کیا ہے؟

ہماری رائے میں یہ اشکال اس بنا پر ابھرا ہے کہ ہم نے کشف وحی کے نیچر، حدود واثر

۱۔ ایضاً، ص ۹۱

اور امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لیا ہے۔ آیئے ہم تجزیہ و تحلیل کی روشنی میں یہ دیکھیں کہ ان دونوں میں فرق واختلاف کی نوعیت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تنقیحات پر غور کیجئے:۔

۱۔ کشف ایک ذاتی تجربہ ہے اور وحی جن حقائق کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے وہ ہمہ گیر ہیں۔

۲۔ کشف چونکہ ذاتی و شخصی تجربہ سے تعبیر ہے اس لیے اس میں جو معروضیت پنہاں ہے وہ بھی ذاتی و شخصی حد تک قابل اطمینان ہوسکتی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں نبوت و وحی کا پیغام و دعوت چونکہ ہمہ گیر ہے اس لیے اس کی معروضیت ہمہ گیر ہوگی۔

۳۔ اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگر تصادم رونما ہو تو یہ تصادم موضوعیت اور معروضیت کے مابین واقع ہوگا۔ معروضیت اور معروضیت کے مابین نہیں۔

۴۔ کشف کے مشمولات متعین نہیں کیونکہ ان کا تعلق احوال و مستقبل سے بھی ہوسکتا ہے۔ اشیاء کونیہ سے بھی ہوسکتا ہے۔ شرائع کی تعبیر سے بھی ہوسکتا ہے اور ان کیفیات سے بھی ہوسکتا ہے کہ جن میں ایک سالک حقائق دینی کو مثالی شکل میں متحق و ثابت دیکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں وحی و نبوت کے مشمولات متعین ہیں اس لیے کہ ان کا تعلق زندگی کے اس نقشے سے ہے کہ جس میں فرد و معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی جملہ تفصیلات سے تعرض کیا جاتا ہے۔

۵۔ کشف کی زبان رمزیاتی (symbolic) اور گنجلک ہوتی ہے اور نبوت کے مطالب واضح، معروف اور سمجھ میں آنے والے لسانیاتی طریق سے ادا ہوتے ہیں۔

۶۔ کشف نے ابھی ظن و تخمین کی حدود سے آگے نکل کر علم و معرفت کی جانی بوجھی وادیوں میں قدم نہیں رکھا۔ اور وحی و نبوت شرائع و مذاہب کے اظہار کا قطعی و مسلمہ ذریعہ ہے۔

۷۔ کشف ذاتی سطح پر بلاشبہ کسی شخص کے لیے طمانیت و ایقان کا موجب تو ہوسکتا

ہے مگر اس نے اب تک اپنے ہمہ گیر اور متفق علیہ نتائج پیش نہیں کیے کہ جن سے تہذیب و تمدن کے کسی متعین نقشے کو ترتیب دیا جا سکے۔ جن سے علم و عرفان کے قافلے آگے بڑھ سکیں۔ یا جن سے تسخیر کائنات کے داعیوں کی تسکین ہو سکے۔

اس کے مقابلے میں علوم نبوت نے لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کے دلوں ایمان کی شمعیں فروزاں کی ہیں۔ تہذیب و تمدن کی بوقلموں محفلیں سجائی ہیں۔ علوم و فنون کو جلا بخشی ہے اور کائنات کے بارہ میں ایسے خیال آفریں تصورات کو پیش کیا ہے کہ جن سے اس عالم رنگ و بو کو سمجھنے میں حقیقتۃً مدد مل سکتی ہے۔

اس مختصر تجزیہ سے ان دونوں میں تقابل و تعارض کی جو نوعیت ہے وہ واضح ہو جاتی ہے اور یہ حقیقت نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آ جاتی ہے کہ کشف کے مقابلہ میں وحی زیادہ یقینی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائق اعتماد ہے۔ آخر میں ہمیں صرف ان دو سوالوں کو جواب دے کر بحث کو ختم کر دینا ہے کہ اگر وحی و نبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر فیوض ربوبیت جو ایک نوع کا مخاطبہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجیہہ کی جائے گی۔ اسی طرح انسان کے روحانی ارتقاء کو غیر محدود امکانات کا حامل کیونکہ قرار دیا جائے گا۔ ان دونوں سوالات کا نہایت سادہ اور توضیحات سابقہ پر مبنی جواب یہ ہے کہ بلا شبہ شریعت و دین کے تقاضے مکمل ہو چکے۔ لہذا اس بات میں کسی نئے مکالمہ اور مخاطبہ کی حاجت نہیں۔ اور نہ اس کے متوازی اور بالمقابل کسی ایسے نظام علم و ادراک ہی کی ضرورت ہے جو نہ صرف تعارض و تصادم کی نئی نئی صورتوں کو ابھارے اور اجاگر کرے بلکہ سرے سے نبوت و رسالت کے اس خصوصی تصور ہی کو ختم کر دے۔ ہاں مکالمہ و مخاطبہ کا ہدف سالک کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں۔ یعنی یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ختم نبوت کے باوجود سلوک و معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی تسکین و طمانیت کی خاطر اب بھی شرف تحدیث و کلام سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ یا بتغیر الفاظ اب بھی یہ عین ممکن ہے کہ ارتقائے روحانی کا سلسلہ بلا کسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی احوال کی حد تک جاری رہے اور اللہ کے قرب و حضور کی رنگا رنگی طالب حق کے قلب پر انوار و تجلیات بکھیرتی رہے۔

لیکن کشف والہام کی یہ صورت، جہاں تک صحت واستناد کا تعلق ہے نہ صرف وحی نبوت سے کم درجے کی رہے گی۔ بلکہ اس کی بنا پر کسی فقہی اجتہاد کی تغلیط بھی جائز نہیں تا آنکہ اصول اجتہاد اور ادلہ اجتہاد سے اس کی تائید وتوثیق کا سامان مہیا نہ کر لیا جائے۔ اور اہل حق صوفیاء نے اس سے زیادہ کشف کی اہمیتوں کو کبھی تسلیم ہی نہیں کیا۔